
AAM



OBRAS DE ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

OBRAS

Tomo I

VARIA

Prólogo.
Una primera guerra europea narrada por Tucídides.
Arte y política.
Prólogo a "La Catedral viva".
Hacia un arte religioso.
Figuras del patriotismo.
El teatro y su noche.
Etica y mítica del cine.
"Manolete".
Cervantes y nosotros.
Sobre el estilo.
Un venido a más: el hombre estético.
Recensión de una actitud: Pedro Laín.
La España panegírica.
Introducción al texto del "Fedón", de Platón.
España como deseo.
Perfil cultural de Hispanoamérica.
El pensamiento de Unamuno sobre Hispanoamérica.
Perspectivas del modernismo español.
Anécdota sobre Ortega y la mitología.
El sacerdote en la novela, o la nivelación de lo sagrado.
La religión de los padres.
Vuelta a las cosas.
1954: Nueve siglos de cisma.
Poesía del tiempo precario.
Anécdota de una autocrítica ejemplar.
Reflexiones sobre lo telúrico.
Indice de nombres.

Tomo II

ENSAYOS HISTORICO-RELIGIOSOS

Prólogo.
La civilización, el pecado y nosotros.
Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica.
Poesía y religión.
Magia y religión del toro norteafricano.
Cuestiones de mitología peninsular ibérica.
Sociología religiosa del marianismo hispánico.
Job y Prometeo, o religión e irreligión.
El saber histórico-religioso y la ciencia española.
Carácter de las religiones de Méjico y Centroamérica.
El padre Wilhelm Schmidt, España y la etnología.
El mito del buen salvaje.
La irreligiosidad de Polibio.
Epílogo.
Indice de nombres.

Depósito Legal: M. 13.122-1958.

DIANA, Artes Gráficas.—Larra, 12. Madrid.

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

OBRAS

Tomo II



MADRID
EDICIONES CULTURA HISPANICA
1959

CERTIFICADO DE LA EDICION

De este tomo II de las OBRAS DE ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA se ha hecho una edición de 10 ejemplares numerados del I al X; 500 ejemplares numerados del 1 al 500, con indicación nominal de los suscriptores, y 1.490 ejemplares destinados a la venta.

Ejemplar núm. ....

D. ....

P R O L O G O

¿Recordamos, en verdad, a los amigos muertos? La haz de nuestra vida parece responder negativamente. La proyección hacia el futuro y el atenimiento al presente son en nosotros actividades ineludibles y, por lo tanto, permanentes. Con su vario contenido, el afán, la pena y el gozo de cada instante suelen reducir la memoria del amigo muerto a la emergencia de esos recuerdos ocasionales que por un momento rizan con tenue temblor de emoción el curso ondulante de una conversación cualquiera: "¿Recuerdas a Angel?"; o a lo sumo: "¡Pobre Angel!"

Pero la vida no es sólo haz, es también envés, ese envés indeciso, mudable y lleno de poros y anfractuosidades que nuestro ser nos ofrece cuando lo contemplamos en soledad. En tales ocasiones, el hombre queda solo consigo y con lo que él tiene por realmente suyo, que esto y no otra cosa es quedarse solo, quedar solo. Vivir, entonces, es intentar poseerse a sí mismo, y esta activa y entrañable pretensión no sería posible sin un memento, *más o menos agotador, de lo que real y ver-*

daderamente nos importa. Sí: vivir humanamente debe ser, tiene que ser a veces un apasionado memento *en soledad; y cuando así vivimos, nuestros amigos muertos —mejor fuera decir, más sobriamente: nuestros muertos— son mucho más que el sonido acaso emocionante de un comentario fugaz.*

Mirado sobre el envés de mi vida, el recuerdo de un amigo muerto me hace patente todo lo que ese amigo sigue siendo para mí, por debajo del rostro que mi vivir cotidianamente ofrezca. Me revela, en definitiva, un sutil conjunto de ausencias y presencias, de manquedades y posesiones. Me falta mi amigo —me es ausente— porque no puedo recrearme con el gozo o el dolor insustituíbles de su compañía física. ¿Son acaso sustituíbles las personas, por humilde y vulgar que parezca su condición? Y también me falta y me es ausente, no sólo por lo que en vida fué para mí, por lo que él me fué, *sino por lo que aún podía ser él en el momento de su muerte, por lo que pudo* serme, *de haber seguido viviendo; manquedad y ausencia tanto más graves cuando eso que él podía ser se me concretaba, antes de su morir, en la firme esperanza de lo que él iba a ser.*

Pero esto nombra sólo la parte negativa o deficitaria del recuerdo del amigo muerto. Junto a ella y con ella está lo que en ese íntimo recuerdo es presencia y posesión, lo que mi actual realidad debe, acaso sin que yo lo sepa claramente, a quien con su existencia y su amistad contribuyó a hacerme como soy. Sin ese amigo, sin lo que él viviendo me dió, ¿sería yo como ahora soy? Mi ser actual, ¿no está hecho, en muy buena par-

te, con légamo de muertos? Sin la menor concesión retórica a la solemnidad o al patetismo, muy sencilla y verdaderamente, en mi soledad debo confesar mi deuda esencial —deuda de ser— con los que en torno a mí murieron.

Todo esto veo ahora en el recuerdo de Angel Alvarez de Miranda, y algo de esto quisiera decir a quienes vayan a recordarle —tal vez a conocerle— leyendo la porción de su obra escrita que en este volumen se reproduce. Algo poseo y algo me falta, recordándole dentro de mí. Dejadme decir, en casi tardío homenaje a su memoria, la parte que en esa posesión y en esa manquedad puede tocar a todos sus amigos, y aun a muchos que no tuvieron la fortuna de serlo.

De Angel Alvarez de Miranda poseemos, con posesión que sigue operando en nosotros, su ejemplo y su obra. Los amigos de Angel —españoles, al fin; gentes eticistas, más dadas, aun siendo intelectuales, a la exaltación del esfuerzo noble que a la estimación de la obra objetiva, sobre todo cuando ésta es incipiente— hemos ponderado una y otra vez el alto valor de su ejemplo: la esforzada entrega con que, apenas conclusa la licenciatura en Filología Clásica, fué depurando y cultivando una firme vocación de historiador de las religiones; el rigor y la elegancia con que ejercitaba su talento, a la vez claro, profundo e irónico; su acrisolada insobornabilidad de intelectual y de español; su fuerte y sobria manera de ser cristiano; la lúcida, la nunca gesticulante entereza con que supo soportar su prueba terrible, cuando Dios —"Cosa terrible es caer en manos de Dios

vivo", dijo San Pablo a los hebreos (Hebr., 10, 31)—*quiso llamarle hacia sí por el más áspero, oscuro y amenazado de los caminos.*

Bien está, sin duda, esta voluntad de hacer nuestro el recuerdo del amigo mediante la consideración apropiadora de su ejemplo insigne. (¡Qué fácil la consideración, qué difícil la apropiación del dolor ajeno!) Pero cometeríamos una burda injusticia si nuestro recuerdo no comprendiese también, y con sentimiento de gratitud no menos intenso, la obra que con su ejemplar esfuerzo él nos regaló e hizo nuestra. Claro está que esa obra quedó truncada en su comienzo mismo, como el vuelo de un águila herida al ganar altura; claro está que en nuestra valoración de este docente e investigador tiene parte importante, junto a lo que él fué, lo que él iba a ser en muy breve plazo. Sería, sin embargo, sobremanera injusto llorar hoy el malogro de sus promesas, olvidando o desconociendo los muchos logros de su vida intelectual. No contando estudios que han de ver la luz en otras páginas [1]*, he aquí los que este volumen contiene: uno de 1947 ("La civilización, el pecado y nosotros"), en cuya letra apunta con claridad la vocación histórico-religiosa de su autor, y once más, compuestos entre 1952 y 1956 —cuando ya el escribir era para él verdadero drama— y vigorosamente demostrativos de la calidad, la preparación y el alcance de su inteligencia.*

Contemplada en su conjunto, la obra histórico-reli-

---

[1] *Me refiero a dos libros en prensa: "Las religiones mistéricas" (Edit. Revista de Occidente) y "Estudios sobre Historia de las Religiones" (Ediciones Taurus).*

giosa de Angel Alvarez de Miranda ha hecho nuestro un tesorillo de hallazgos e ideas, internamente ordenado, a mi juicio, por su referencia a tres centros principales.

Nos enseña la obra de Angel, ante todo, que la creencia religiosa constituye el núcleo más profundo y determinante de cualquier vida humana y de cualquier situación histórica; y, en consecuencia, que la historia de sus modificaciones debe constituir el hilo conductor de la historia universal, si ésta quiere de veras atenerse a lo que en el hombre es más radical y decisivo. La historia universal ha sido casi siempre escrita con un criterio político, sociológico o intelectual; pero la política, la sociología y el saber son, en no escasa medida, resultados o secuelas del modo como el hombre entiende el sentido de su existencia y su relación con la Divinidad. Recurramos una vez más al insustituíble concepto zubiriano de "religación". Puesto que la "religación" es, metafísicamente, el nudo central de la existencia humana, y aun de toda existencia finita, esa existencia tiene que ordenarse óntica y descriptivamente en torno a lo que yo llamaría el "hábito religacional" individual o colectivo, cuyas dos formas cardinales son la "religión" y la "irreligión"; las cuales, a su vez, se hallan fácticamente realizadas y expresadas en los múltiples, cambiantes y sucesivos modos de la "religiosidad" y la "irreligiosidad" de los hombres y los pueblos. Religación, hábito religacional, religión e irreligión, religiosidad e irreligiosidad, vendrían a ser, por tanto, las estructuras y los conceptos de nuestra descripción de la vida

humana, si ésta se atuviese más a lo fundamental y primario que a lo derivado y consecutivo. El estudio acerca de la irreligiosidad de Polibio ilustra con agudeza y suficiencia técnica grandes esta realidad, en el caso de la vida y la visión del mundo de una persona individual. La honda y original revisión de un viejo problema filológico e histórico-religioso —el contraste entre Job y Prometeo— nos la hace patente en orden a las dos máximas culturas del mundo antiguo, la de Grecia y la de Israel. La lección inaugural de la cátedra de Historia de las Religiones —"El saber histórico-religioso y la ciencia española"— diseña, en fin, la estructura gnoseológica y epistemológica de aquella mutua conexión entre la historia de la creencia religiosa y la historiología general.

La intelección histórica de España es el segundo de los centros que dan su figura al legado intelectual de Angel Alvarez de Miranda. Quien para ser español sepa exigir algo más hondo y riguroso que la literatura panegírica, ¿podrá contentarse con lo que hasta ahora hemos hecho para entender cómo la religiosidad —y, por tanto, la religión y el hábito religacional— han participado en la constitución de la vida española? En lo que toca a los tiempos ulteriores a la iniciación de la Reconquista —Edad Media, siglos XVI y XVII—, no poco han descubierto Américo Castro, Marcel Bataillon, Sánchez Albornoz y los padres García Villada y Beltrán de Heredia; pero todavía lo inexplorado es más que lo conocido. Y en lo que atañe a la historia de la Península Ibérica anterior a la invasión árabe, ¿en qué medida ha sido satisfecho, hasta los trabajos de Alvarez de Mi-

randa, el deseo que expresó Menéndez Pelayo en el Prólogo a la segunda edición de su "Historia de los heterodoxos españoles"? Algunos de los estudios aquí recogidos —"Cuestiones de mitología peninsular ibérica", "Magia y religión del toro norteafricano", "Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la península ibérica", "Poesía y religión"— proyectan luces nuevas sobre la todavía enigmática trama de la españolía. El sustrato creencial del cristianismo hispano, la lidia del toro bravo, el mundo poético de García Lorca, la vinculación norteafricana de Iberia, nos muestran desde ahora aspectos sugestivamente inéditos y ofrecen prometedoras vías a los investigadores futuros. Sobre alguna de las regiones de esta terra incognita *que todavía sigue siendo la entraña de Hispania, el nombre de Angel Alvarez de Miranda debe campear por derecho propio. Si se quiere —a la antigua— por derecho de conquista.*

La obra de nuestro amigo contiene dentro de sí un tercer centro de ordenación, concerniente a la realidad y a la idea del "misterio" religioso. En no pocas páginas de este volumen —pero, sobre todo, en los otros dos que antes mencioné: "Las religiones mistéricas" y *"Estudios sobre Historia de las Religiones"— es bien patente la atracción que ese tema ejercía sobre el alma de Angel Alvarez de Miranda. La descripción y la fenomenología de la "misteriosidad" en la historia de la creencia religiosa y la sistematización de las religiones mistéricas deben a la inteligencia y al esfuerzo de Angel muy valiosas y originales novedades. Así como en el orden metafísico el pensamiento cristiano exige una*

analogia entis, *así también, en el orden de la realidad histórico-religiosa, es para él necesaria y urgente una* analogia mysterii, *una doctrina del misterio que permita acercarse histórica, filosófica y teológicamente —sólo acercarse, claro está— a una satisfactoria intelección de las relaciones entre los misterios precristianos y los cristianos. En la pléyade que forman los Anrich, Cumont, Dölger, Clemen, Festugière, Prümm y Hugo Rahner, no es ilícito pedir un puesto para nuestro investigador perdido, hombre y cristiano tan amoroso de la claridad como del misterio.*

Con su ejemplo y con su obra, Angel Alvarez de Miranda sigue existiendo en nosotros, es parte de nuestro ser. Mas para sus amigos, Angel no es sólo presencia y posesión, es también ausencia y manquedad. Nos falta lo que él iba a ser: un iluminador de nuestra existencia de hombres españoles, un sabio que desde su particular disciplina, la historia de las religiones, había de conseguir algo comparable a lo que para los hispanos han conseguido Hinojosa, Menéndez Pidal, Américo Castro y Gómez Moreno, desde la Historia del Derecho, la filología románica y la arqueología. El sentimiento de esa manquedad, ¿llegará a ser espuela para la aventura intelectual de algún joven ambicioso y abnegado? Quienes conocimos de cerca el alma de Angel Alvarez de Miranda sabemos bien que una respuesta afirmativa le habría llenado de honda y dulce-amarga alegría.

Nos falta, sobre todo, lo que él era. Permitidme que exprese eso que Angel nos era *a través de un recuerdo estrictamente personal. Durante el último año de su*

enfermedad componía yo mi libro "La espera y la esperanza". Con frecuencia me preguntaba él, tan lúcida y sinceramente atento al quehacer de todos sus amigos, por el curso de mi empeño. Yo solía responderle con evasivas. Me parecía una suerte de ostentación cruel hablar de empresas personales —y más aún de la que entonces me urgía: el esclarecimiento intelectual de la esperanza terrena— a un hombre cuya esperanza sólo podía ser, allende el íntimo dolor cotidiano, esa que debe saltar más allá de la muerte. Mas cuando tan ejemplarmente supo él vencer aquella terrible crisis moral de su última Navidad —cuando al fin renunció, héroe cristiano, al lícito consuelo de avanzar hacia la muerte sin andadores—, mi cautela se hizo ya inútil. Le hablé sin ambages del libro y fuí entregándole sus capillas, a medida que yo las recibía, para que él las leyese en las horas inacabables de su insomnio nocturno. No olvido, no podré olvidar nunca el momento en que Angel susurró a mi oído, acabada su penosa lectura, estas tres pasmosas palabras: "He gozado mucho." Un hombre capaz de obrar y hablar así es, amigos, el que ahora nos falta.

Dos personajes históricos amó Angel, acaso sobre todos los que su avidez de historiador le llevó a frecuentar: Sócrates y Job, y a los dos superó tal vez en grandeza moral desde su difícil condición de cristiano. A Sócrates, porque él sabía que el cuerpo humano vale bastante más de lo que el ateniense dijo a sus discípulos el día mismo de su muerte, según el cumplido relato de Fedón. A Job, porque nuestro amigo era intelectual y hombre moderno, y conocía desde dentro la desazón

LA CIVILIZACIÓN, EL PECADO Y NOSOTROS

"NOSOTRAS, las civilizaciones, sabemos que somos perecederas." Cuando desde una tierra tan insobornablemente ética como esta de España se piensa en aquella confesión de Valéry, la frase del gran poeta semihelénico exige casi de nosotros ser contemplada con una especie de visión estereoscópica, que le haga relevante todo su bulto ético. Y entonces, quemando etapas del discurso lógico en nuestra hoguera temperamental, nos gusta la idea galope hasta sus propias cenizas para descubrir en ella su última verdad, que enunciaríamos así: "Nosotras, las civilizaciones, sabemos que estamos empecatadas."

Bien es verdad que una frase de este corte sólo puede proferirse en español. Ningún otro idioma sino el nuestro aprehendió con bastante tenacidad la palabra "pecado" para darle encarnación de verbo expresivo de todo un estado, el de hallarse "empecatado". Los vocablos con que los diccionarios de cualquier otra lengua pretenden traducir ese nuestro se resuelven en un puro

fracaso de expresión o derivan hacia matices blandamente frívolos. En el fondo de todo esto late nuestro hipertrófico sentido del pecado, que en esta desnutrida hora del mundo merece enarbolarse como una dichosa singularidad. Habría motivos suficientes para que ese raro monumento nuestro que es la palabra "empecatado" se declarase gloria nacional.

Hoy sabemos lo suficiente acerca de la filiación espiritual del alma estoica para no incurrir en el inveterado espejismo de considerarla como una provincia aneja, o poco menos, del alma propiamente cristiana. Precisamente de abolengo estoico es la citada confesión de Valéry, hasta el punto de que consiste en una mera trasposición de otra frase que, de puro transmitida por todos los Plutarcos de la antigüedad, se nos antojo tópica: el "sabía que nací mortal" es una exclamación casi obligatoria en el "bel morire" del héroe antiguo cuando empieza a desangrarse de la lanzada del Destino. Se trata de una actitud típicamente racionalista: es un "saberlo de antemano" que se esgrime como única defensa para no aparecer del todo inerme en la desdicha; revela un estado de ánimo que gira en torno a instancias cognoscitivas, basado en la preocupación de esquivar el error manteniéndose, frente a todo mal, en un imperturbable estado de inerrancia. Tampoco es puro azar el hecho de que para los griegos el concepto de pecado (hamartía) implique un contenido casi exclusivamente racional, de "error", de "falta" y, en último caso, de actitud negativa, resumible como déficit en las posturas que se adscriben más propiamente al logos. Hay que pasar

del griego de los clásicos al de los evangelistas, de Platón a San Pablo, y de los trágicos a los Padres, para percibir cómo la palabra "pecado" se transfigura y gana en contenido, plasmándose como una realidad positiva y fulgurante capaz de anegar a la naturaleza entera.

Si no hubiera entre nosotros otras pruebas de cómo el cristianismo está enraizado tenazmente en nuestra entraña nacional, bastaría el hiperestésico sentido hispano del pecado para acreditarlo suficientemente. No es aquí menester entrar ahora en una prolija recensión de cómo nuestra literatura, por ejemplo, rezuma una que podríamos llamar "evidencia de lo pecaminoso", la cual, sobre todo a partir del Renacimiento, empieza a notarse cada vez más ausente en otros pueblos. La Celestina, con todo el teatro ulterior—y no tan sólo el teológico—, la poesía y más especialmente la novela, están montadas sobre una aguda conciencia de lo humano como entidad susceptible de hallarse empecatada. Ni se trata tampoco de un fenómeno circunscrito a nuestros siglos clásicos: lo que hay de más peculiar en los románticos españoles frente a los extranjeros es que en las obras de los nuestros, e incluso a veces en sus vidas, el desmelenamiento tiene ciertos matices sordos, como de pérdida de un estado de gracia que se resuelve en una estela de remordimiento, como si existiera la sensación de que todo manjar romántico, estuviera envenenado por una oscura evidencia de pecado original.

Como en tantos otros temas, también en este del pecado incidió el arrebatado pensamiento de Nietzsche; para él, el sentido del pecado sería una desdichada crea-

ción original del alma semita, débil y femenina, que hace nacer el mal de la concupiscencia de Eva; todo ello contrastando con el ímpetu virilmente dionisíaco del alma aria, que lo hace derivar de la rebelión del titán Prometeo, incapaz de arrepentirse de la hazaña criminal. En el ingenioso simplismo de esta caracterización está presente, como siempre, la obsesión nietzscheana del cristianismo como moral de esclavos, que debe ser aniquilada por la moral del superhombre; para nosotros, naturalmente, la incongruencia de aquel tendencioso parangón de Nietzsche estriba en la improcedencia de acercarnos a la Revelación con el bagaje hermenéutico de un racionalismo que empieza por equiparar los poemas homéricos y el Génesis, como si se tratara de acervos míticos análogos. En todo caso, algo hay de indudablemente cierto en las intuiciones nietzscheanas, a saber, la recalcitrante disposición anímica de un amplio sector del alma europea ante el sentimiento de pecado. No sería aventurado hacer coincidir esa atrofia, en líneas generales, con la geografía de los países nórdicos y anglosajones; por lo demás, lo que sucede en el continente americano puede servir de ilustración: uno de los límites notorios que separan la mente y la sensibilidad norteamericana de la hispánica estriba precisamente en que en los países de raíz española perdura la intensa impregnación del sentido de pecado como una herencia viva que no cupo a sus vecinos del Norte.

El error consistiría en resolver estos hechos diferenciales en mera etnología, que es lo que el pensador romántico tiende a suponer cediendo a la habitual su-

gestión de los antros oscuros, como ese del ethnos, bello soporte para cualquier modalidad de espíritu. Lo cierto, por el contrario, es que tan sólo un acendrado y vivo cristianismo es auténtico soporte de ese especial sentido del pecado. Si existen hoy en el mundo pueblos insuficientemente dotados de ese sentido, ello arguye que el cristianismo arrastra hoy allí una vida anémica o moldeada según versiones degenerativas, cosa que no ocurrió allí mismo en los días de la Cristiandad medieval, estructura superior a la raza. Si, por el otro lado, existen pueblos, como España y los nacidos de su entraña, dotados de un hiperestésico sentimiento de pecado, ello se debe a que el clima ambiente posee aquí una elemental salubridad cristiana que trasciende vivamente a las instancias de la educación. "Fiunt, non nascuntur christiani", hay que decir también aquí con Tertuliano. Ese clima y ese ambiente tienen mucho que ver con el peso eficaz y próximo de generaciones enteras amamantadas en una axiología cristiana de la ascesis y la gracia; nada tienen que ver, por el contrario, con el determinismo de una especial configuración protoplasmática.

Todo esto nos lleva a percibir el tema más obsesivo de nuestro tiempo, el de la crisis de la civilización actual, con un fuerte sentido de que ésta se halla en un trance rebosante de empecatamiento. El tránsito de una cultura viva a una civilización preponderantemente material viene a ser la pérdida de una especie de estado de gracia histórica. Esa pérdida es cosa que acecha siempre al hombre y a todo su operar cultural, pues no en

vano se cierne sobre él, desde un principio, el pecado original, sin el cual no se comprende ese unilateral progreso técnico que empieza en el hacha paleolítica y culmina en la bomba atómica. Todo ese sentido peyorativo que la palabra "civilización" nos evoca hoy irremisiblemente se debe, al fin y al cabo, al flagrante desorden cósmico del que ella es portadora: desorden que coincide con la esencia misma del pecado, que pervierte la relación de la creatura con el ser que es, a la vez, principio y fin de la creación.

Lo mejor de la obra de Spengler, a saber: la intuición de la disolución de una cultura coherente en la algarabía de la civilización no es, en definitiva, sino la evidencia de que existe un proceso progresivamente empecatado. Pero Spengler, alma estoica, eligió como cifra y ex libris aquello del "ducunt fata volentem nolentem trahunt". ¿Habrá que bautizar a Spengler? Nosotros concebimos este bautizo como una inmersión en este sentido del pecado, que tampoco empapa al alma hispánica, incompatible con el prometeísmo, actitud ésta ignorante del arrepentimiento y nutrida de secreta soberbia estoica.

La cuestión estriba, en el fondo, en percibir la civilización como cosa simplemente perecedera o, lo que es bastante más profundo, sentirla como entidad concretamente empecatada. Para que el mundo entero le adjudicase ya este último adjetivo, rotundo y español, parece que el trance actual de la civilización, que ahora pena "por do más pecado había", es un trance oportuno.

Madrid, marzo 1948.

MAGIA Y MEDICINA POPULAR EN EL MUNDO CLÁSICO Y EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

EL ámbito de este trabajo tiene un límite muy preciso. No se pretende en él examinar la inmensa mole de prácticas mágicas y usos medicinales que el mundo antiguo, por una parte, y la península ibérica, por otra, han practicado: se trata sólo de recoger y analizar un determinado fenómeno que es, a la vez, mágico-religioso y medicinal, y del que existen indicios tanto en el mundo antiguo (donde no ha sido objeto hasta ahora de estudio especial), como en ciertos ambientes etnológicos ibéricos (donde apenas ha sido recogido hasta ahora por los estudiosos). Ese fenómeno, a cuyo estudio accederemos, pues, por la doble vía de la filosofía clásica y de la etnología ibérica es, concretamente, la utilización mágico-medicinal de supuestas virtudes inherentes al toro.

Tal indagación intenta, pues, establecer comparativamente cómo funciona este idéntico motivo en las dos áreas citadas. Y persigue, ante todo, este doble objeti-

vo: evidenciar cómo una intuición originariamente religiosa se ha desplazado hacia una zona de intuiciones médicas; y discernir si en la coincidencia del fenómeno ibérico y el grecorromano es verosímil ver un objeto cultural más entre los muchos heredados del mundo antiguo por un pueblo románico.

El primero de esos objetivos conspira, por tanto, a ampliar, por medio de un fenómeno inexplorado, la ya rica serie de interferencias y contactos que tanto los historiadores de la religión, cuanto los de la medicina, han percibido entre sus respectivas disciplinas. El segundo implica una intención diversa, resumible como el conato de establecer qué raíces se pueden encontrar a ciertos fenómenos de nuestra medicina popular, y en qué estratos históricos se nutren esas raíces; y, dado que la historia de la medicina no puede contentarse con la mera recolección e inventario de la prácticas medicinales populares, sino que aspira a entenderlas genéticamente, encuadrándolas en el marco histórico y cultural correspondiente, este segundo objetivo de nuestra investigación pretende ofrecer a la disciplina histórico-médica los presupuestos histórico-religiosos que parecen subyacer en el fondo de una cuestión que, por su propia naturaleza, antes de ser una práctica medicinal ha formado parte de un *humus religioso*. En tal sentido, los métodos y resultados de este trabajo quizá puedan asumir el valor de un modesto paradigma en orden a la inexcusable exégesis histórica a que deberá ser sometida la masa de hechos que componen la medicina popular ibérica.

I. Magia y medicina del toro en el mundo clásico.

Tanto en el mundo romano como en el griego, se conocían y practicaban virtudes medicinales del toro. No siempre se tratará de costumbres indígenas: en algún caso veremos cómo esas prácticas y creencias grecorromanas son, como tantos otros fenómenos de la vida clásica antigua, de procedencia oriental. He aquí algunas de esas prácticas.

Según Plinio, aunque los genitales y las orejas de toro proporcionan el más excelente ungüento contra las quemaduras [1], las virtudes de este animal se ejercían más específicamente en la fisiología femenina: así las enfermedades de la matriz obtenían curación por medio de la hiel de un novillo (*masculi vituli*); la ulceración de la vulva se curaba con la médula del mismo animal; y las mujeres que deseaban tener un hijo varón habían de comer carne de novillo [2]. Del texto de Plinio se deduce claramente que estas prácticas eran también comunes a los griegos: la hiel de toro o de novillo, como medicamento para facilitar la menstruación y para las

[1] "Praesentissimum fit (glutinum) ex auribus taurorum et genitalibus nec quidquam efficacius protest combustiis." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 236. (Todas las citas de Plinio se refieren a la edición de Mayhoff, *Bibl. Teubneriana,* 6 volúmenes, Leipzig.)

[2] "Masculi fel vituli, cum mellis dimidio tritum, servatur ad vulvas. Carnem vituli si cum aristolochia edant circa conceptum, mares parituras promittunt. Medulla vituli in vino ex aqua decocta cum sevo, exulcerationibus vulvarum imposita prodest." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 254.

enfermedades de la matriz [1], y, sobre todo, para remediar la esterilidad contraída en un parto anterior, así como para contener el excesivo efluvio menstrual, compaginarlo con la cubrición, etc. [2], son recetas del naturalista latino que también los griegos conocían y practicaban, y que ya habían sido codificadas por la famosa curandera Olimpia, de Tebas [3]. Pero esta relación entre el toro y la fisiología femenina existía en Roma antes y al margen de las posibles influencias griegas: ello aparece con bastante claridad no sólo en la obra de Plinio, sino a través de una antigua noticia que no ha sido suficientemente comentada.

Se trata de una enigmática epidemia que se produjo entre las embarazadas romanas durante la época de Tarquino el Soberbio. Dos versiones de este hecho se han

---

1 "Mulierum purgationes adiuvat fel tauri in lana sucida adpositum—Olympias Thebana addit oesyum et nitrum—cornus cervini cinis potus, item vulva laborantes inlitus quoque et fel taurinum cum opio adpositum abolis binis." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 253.

2 Sterlitatem ob partus vexationem fieri, certum est. Hanc emendari "Olympias Thebana adfirmat felle taurina et adipe serpetium et aerugine ac melle, medicatis locis ante coitum. Vitelinum quoque fel in purgationibus sub coitu adspersum vulvae, etiam duritiam ventris amollit, et profluvium minuit umbelico peruncto, atque in totum vulvae prodest." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 253.

3 Como es sabido, las experiencias y recetas de esta partera tebana se han conservado a través de Plinio, que alude a ella en los libros XX-XXVIII. Cf. el artículo de DESCHGRÖBER, en Pauly-Wissowa, ***Realencycl. der classischen Altertum Wissenschaft,*** s. v. Ολύρττια.

conservado, una de Festo y otra de Servio; según la primera, la causa de la epidemia consistió en haber comido las mujeres carne de toros, y para combatir esa epidemia habrían sido creados en tiempo de Tarquino los "Ludi" taurinos [1]. Según la segunda noticia, el origen de la epidemia no se atribuye a ninguna causa secreta, sino que se dice tan sólo como *omnis partus mulierom male cedebat* que la institución de los juegos se realizó para poner remedio a dicho mal [2]. En cualquiera de los dos casos, lo que llama la atención es la conexión entre la enfermedad y el remedio: si para resolver la enfermedad femenina y facilitar los trances de la generación se acude precisamente al sacrificio de to-

---

[1] "Tauri appellabantur ludi in honoren deorum inferorum facti. Instituti autem videntur hac de causa. Regnante Superbo Tarquinio cum magna incidisset pestilentia in mulieres gravidas quae fuerat facta ex carne diu vendita populo taurorum, ob hoc dis inferis instituti et tauri vocati sunt." (SEXTI POMPEI FESTI, *De Verb. signif.*, ed. W. M. Lyndsay, pág. 479, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1913.) Que la carne de toro hiciera daño precisamente a las mujeres embarazadas no tiene otra explicación, sino la de una especial relación entre ese animal y la generación, bien sea por el hecho de que sólo las embarazadas lo comiesen o porque sólo a ellas les afectase.

[2] "Unde ludi tauri dicti qui ex libris fatalibus a rege Tarquinio Superbo instituti sunt propterea, quod omnis partus mulierum male cedebat alii, ludos Taureos a Sabinis propter pestilentiam institutos dicunt, ut lues publica in has hostias verteretur." (SERVII, *Gramm. in Vergilii carmina commentarii,* in Aen. II, 140, ed. Thilo-Hagen, Teubner, Lipsiae, 1923.)

ros, parece inexcusable deducir que entre el toro y la fecundidad existía una evidente conexión[1].

Las relaciones entre el toro y la fecundidad no varían esencialmente en el caso recién citado, por el hecho de que en lugar de un remedio sea un tóxico: por otra parte, esta toxicidad del toro es otra de las creencias características de Grecia, y, a juzgar por el texto de Plinio, también de Roma, y está vinculada precisamente a su sangre. "La sangre fresca de toro—dice el naturalista—es veneno"[2]. En el mundo griego esta toxicidad de la sangre de toro está acreditada por conocidos episodios mitológicos e históricos: Aesón, el padre de Jasón, pidió y obtuvo de su matador Pelias elegir la propia muerte, y la puso en práctica bebiendo sangre de toro[3]; el mismo fin tuvo, según una leyenda, la vida del gran Temístocles[4]. De nuevo la conexión sangre de toro-sexualidad aparece en una noticia de Pausanias sobre la sacerdotisa del santuario de Gea, que mientras se mantenía casta podía y debía demostrar su integridad bebiendo impunemente sangre de toro[5]; esta or-

---

1 Ni PIGANIOL (*Recherches sur les jeux romains*, págs. 137-149 Strasbourg, 1923), ni F. ALTHEIM (*Römische Religions geschichte.*, I, pág. 27, Baden Baden, 1951) aluden al aspecto histórico religioso de esta relación entre el toro y la fecundidad femenina.

2 "Taurinus quidem (sanguis) recens inter venena est." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 147.

3 Cf. APOLLOD, *Bibliotheca*, I, 9, 11 y 16; 27; cf. Paul-Yissowa, Realencycl., s. v.

4 Cf. HALLIDAY, *Greek Divination*, pág. 106.

5 "Para el sacerdocio es elegida una mujer que a partir de

dalía de la virginidad [1], que por un lado proporciona la contraprueba de la toxicidad, atribuída en Grecia a la sangre de toro, por otra parte, significa un nuevo aspecto de las relaciones entre el toro y la sexualidad femenina. Una variante de estas relaciones es aquella otra receta transmitida por Plinio, según la cual la sangre de un toro negro salvaje aplicada a los riñones de la mujer provoca en ella el *taedium veneris* [2].

Es importante puntualizar que este uso anafrodisíaco de la sangre de toro no es latino, sino persa, y que su autor es el famoso mago Hosthanes, autor de un libro περὶ μάγων [3]. Por último, la mitología griega contiene un episodio que en cierto modo resume esta serie de intuiciones sobre las virtualidades del toro, cuya sangre es, al mismo tiempo, veneno y sustancia relacio-

---

esto ha de llevar una vida pura, sin que antes haya podido conocer más que un hombre. Se prueban bebiendo sangre de toro, y la que no haya dicho verdad en seguida recibe con esto el castigo.". PAUS., VII, 25, 10.

[1] De esa misma sacerdotisa Plinio dice algo diverso, a saber: "Taurinus quidem (sanguis) recens inter venena est, excepta Aegira; ibi enim sacerdos Terrae vaticinatura sanguinem tauri bibit prius quam in specus descendat." (PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 147.) Es preferible la versión de Pausanias. En cuanto a que la sacerdotisa sea de Egira, debe tratarse, como sugiere Nilsson, de una confusión por parte de Plinio. Cf. M. P. NILSSON, *Gesch. der Griech, Religion*, I, pág. 159, nota 4.

[2] "E bove silvestri nigro si sanguine ricini lumbi perunguntur mulieri taedium veneri fieri dicit Osthanes." PLIN., *Nat. Hist.*, XXVIII, 256.

[3] Plinio utiliza la obra de Osthanes y dice de él: "de tota ea arte (magica) diligentissime scripsit" (*Nat. Hist.*, XXX, 4).

nada con la sexualidad: se trata del ciclo mítico de Hércules y Deyanira, y va vinculada a la figura del centauro Nesos: como es sabido, la sangre de Nesos, moribundo, fué dada por él a Deyanira como filtro mágico para que ésta recobrase el amor de su esposo Hércules; pero aplicado al cuerpo de éste, resultó ser un ardiente veneno que le causó la muerte [1].

Podríamos hallar indicios de semejantes concepciones en áreas histórico-culturales más remotas, sobre todo en el mundo asiro-babilónico y en el egipcio, pero basta a nuestro objeto este muestrario recogido en el círculo greco-romano, que en todos los sentidos es el más próximo al ibérico. Los usos que acabamos de mencionar muestran, ante todo, que tanto en Grecia como en Roma es inseparable la intuición médica de la intuición mágica en lo referente a las virtudes del toro: se nota, además, dentro de esta confusión de los dos ámbitos, una preferente y reiterada vinculación con las esferas de la generación y de la sexualidad, y, por añadidura, una especial relación de la femineidad con el tema mágico-medicinal del toro.

Las mencionadas creencias revelan, pues, una clara raigambre mágica por debajo de su aspecto y de su finalidad medicinal. Pues bien, ese carácter mágico no es sino la prolongación y la supervivencia, en las zonas de la religiosidad popular, de antiguas intuiciones religiosas acerca de la sacralidad del toro. Las concretas formas religiosas en que se haya vertido esa sacralidad pueden ser múltiples; en el caso de las religiones antiguas,

---

[1] Cf. SOF., *Trach.*, 580 y sigs.; OVID., *Metam.*, IX, 101 y sigs.

es bien sabido que el tránsito del teriomorfismo al antropomorfismo, que caracteriza a la religión oficial, no extingue por completo las viejas intuiciones acerca de la sacralidad de los animales. Esas intuiciones han solido perpetuarse, a veces, en formas sutiles o recónditas, bien sea por la transfiguración y sublimación que en ellas opera la evolución religiosa, como en el caso de la sangre del toro mitríaco [1], bien sea por religación a las zonas oscuras de la religiosidad, como en el caso del dios-toro egipcio Apis [2]. En esta relegación al ámbito

---

[1] La evolución del mitraísmo ofrece un buen ejemplo de la transfiguración y sublimación acaecidas en el caso de una originaria intuición sobre la sacralidad del toro: el cual, en la mitología iránica, de la que brota el mitraísmo, no era simple animal de sacrificio, sino el ser primigenio creado por Ahiura Mazda, depositario de toda la vida vegetal y animal, y su fertilizador y fecundador por medio de la propia sangre derramada en el sacrificio que con él realizó Mitra. La sublimación de esta sacralidad del toro y de la virtud fecundante de su sangre, aparece, en el mitraísmo posterior, a través del rito del taurobolio: rito consistente, como es sabido, en bañar al iniciado en la sangre de un toro recién sacrificado, con cuyo baño se adquiere ese renacimiento e inmortalidad expresados con la fórmula "in aeternum renatus". Así, pues, la sublimación se operó aquí transfiriendo al plano espiritual y sosteriológico, característico de la religión mistérica, las virtudes materialmente fecundantes atribuídas a la sangre del toro, intuición característica de la religión naturalista. Cf. la obra clásica de F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatives aux mystéres de Mithra*. Bruxeles, 1899, y R. PETTAZZONI, *I Misteri*, págs. 220 y 281, Bologna.

[2] El culto del dios-toro Apis, que constituye el más antiguo testimonio de la divinización de un animal en la religión egipcia, aparece ya en la primera dinastía—por tanto, entre el cuarto y

popular de las arcaicas creencias sobre la sacralidad del toro es donde hay que buscar la raíz de las prácticas mágico-médicas alusivas a este animal. Tanto el mundo latino como el mundo griego ofrecen al historiador de las religiones la existencia de un dios-toro originario, preindoeuropeo, de estirpe mediterránea.

En el caso de la antigua religión itálica ha sido Altheim quien ha puesto de relieve, muy recientemente, la vigencia en el mundo prelatino del "Italische Stiergott", al cual corresponde el primer capítulo de su historia de la religión romana [1]; a lo largo de toda la península itálica y muy especialmente en el Piceno, el Samnio, el Lacio y la Etruria, existió una forma de divinidad originaria taurina y preindoeuropea, que en el período his-

---

tercer milenio antes de Jesucristo—, y ostentaba originariamente el carácter de un dios generador, dios de la fuerza de la fecundidad. A lo largo de tres milenios su figura sufrió las más complejas evoluciones y desarrollos teológicos en el plano de la religión sacerdotal y oficial: y, sin embargo, la religiosidad popular seguía aferrada, en épocas muy recientes, a la originaria intuición naturalista del toro fecundador, como lo demuestra la siguiente costumbre que conoció Diodoro: al paso del animal genésico las mujeres egipcias alzábanse los vestidos para exponer sus αἰδοῖα al sacro influjo fecundante (DIOD., I, 85, 3). Esta práctica, de carácter puramente mágico, es, sin embargo, inseparable de la religión, a cuyas expensas vive. Análogamente, las recetas de Grecia y de Roma antes mencionadas, de carácter médico, son también inseparables de la magia y vivían igualmente a expensas suyas. El ciclo religión-magia-medicina se muestra, pues, como un todo en cierto modo inseparable.

1 F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte,* I, págs. 17-41. Baden Baden, 1951.

tórico comenzó ya a desaparecer, eliminada o cubierta por formas más recientes. De ese estado de cosas perduran, como muestras, una serie de figuraciones plásticas y datos sueltos, a través de los cuales se puede reconstruir, sin embargo, la existencia del dios-toro itálico, uno de cuyos vestigios más notables lo constituye, precisamente, la palabra "Italia", cuyo origen, inseparable de *vitulus* (osco *viteliu, umbro vitlu,* etc.) acredita que fué aplicado a gentes que se consideraban a sí mismas como "jóvenes toros" [1], dependientes de una divinidad tauromorfa.

En cuanto al área prehelénica, el culto del toro está suficientemente evidenciado por lo que se refiere a Creta y a la cultura minoica [2] y tampoco faltan indicios de él en la península griega, donde sufrió una complicada evolución; pero algunas de las figuras principales del panteón griego, como Poseidon, Dionisio y el propio Zeus, además de varios ritos persistentes en regiones

---

[1] F. ALTHEIM, op. cit., pág. 20. Todo esto no implica una fase religiosa basada en el totemismo. Aparte de que el totemismo no es, ante todo, una religión, sino una forma social, del totemismo no hay huellas en la península itálica, como tampoco en la griega. F. ALTHEIM, op. cit., pág. 18; M. P. NILSSON, *Gesch. der Griech. Religion,* 1, págs. 36 y sigs.

[2] Baste citar, además de la gran obra de EVANS, A. W. PERSSON, *The Religion of Grece in prehistoric times,* pág. 93; CH. PICARD, *Les religion prehéllcniques,* pág. 156. U. PESTOLAZZA, *Boopis Potnia Here* (Atheneum, XVII, 1939, págs. 105 y sigs.). En cambio es bien conocida la actitud hipercrítica de M. P. NILSSON a este respecto: cf. *The Minoan Myceneam Religion...,* 2.ª ed., 1950, página 374, y *The Myceneam orig. of Greek Mith.,* pág. 176.

montañosas hasta época avanzada, serían inexplicables sin la existencia de un estadio previo en el que el toro haya sido objeto, si no siempre de culto propio y riguroso, como dice Nilsson [1], sí al menos de una especial y honda veneración abundante en atribuciones mágicas. Esta base mínima, suficiente para nuestro objeto de poner en relación creencias médicas y creencias mágico-religiosas, se asienta sobre la ancha difusión de la sacralidad del toro en toda el área mediterránea y microasiática, sin excluir la región del Indus, donde las recientes excavaciones de Mohendjo Daro [2] han patentizado también la existencia de un dios-toro preario; lo cual, unido a la escasa relación del toro con las creencias indoeuropeas [3] (mucho más enérgicamente vinculadas a la figura del caballo), induce de nuevo a percibir la península helénica, lo mismo que la itálica, como otro solar importante de la sacralidad del toro en la etapa preindoeuropea. Basten, pues, estas contestaciones, ya que no es posible aquí disertar más largamente sobre el tema del toro prehelénico y prelatino, sin sobrepasar los límites del objetivo mágico-médico que enmarca este estudio.

Nos interesa, en cambio, poner de relieve cuáles han sido en el área del mundo clásico los trámites por los que una institución originariamente mágico-religiosa se ha desplazado hacia una zona de utilizaciones mágico-

---

1 M. P. NILSSON, *Gesch. der Griech. Religion,* I, págs. 179 y siguientes.

2 J. MARCHALL, *Mohendjo Daro and the Indus civilization,* I, páginas 66 y sigs.

3 A. H. KRAPPE, *Mythologie Universelle,* pág. 106.

medicinales. Se trata, evidentemente, de un lento proceso de secularización que tiene por escenario no tanto las disquisiciones de la ciencia antigua más o menos rigurosamente constituída, cuanto el área de las creencias populares. De ello hay un síntoma, por lo menos en la persistente relación de la mujer con todas estas prácticas mágico-médicas. La mujer suele ser siempre, por principio, el principal vehículo conservador y transmisor de todo género de creencias y prácticas mágicas, pero, lógicamente, lo es más aún de aquellas que se refieren, sobre todo, a la propia economía, como acaece en gran parte de las prácticas antes mencionadas. Ahora bien, todo esto está en estrecha conexión con una conocida relación histórico-religiosa que la mujer y el toro ostentan en el mundo mediterráneo preclásico. Esta relación la ha resumido con precisas palabras uno de los más grandes historiadores de la antigüedad, que merecen la pena de ser aducidas aquí literalmente: "Neben dem Stier... ist es die Frau. Das Weib und der Stier, der Mann und das Pferd: in diesen kurzen Formeln ist man versucht, alte und neue Zeit einander gegenüberzustellen [1]. Desde el punto de vista de la medicina, basada en las virtudes del toro, estas palabras de Kornemann se revelan aplicables a lo que acabamos de ver en Grecia y en Roma. En el culto de Dionisio en Elis eran todavía mujeres las que entonaban un himno antiquísimo en el que se suplicaba la presencia del dios bajo forma tau-

---

[1] E. KORNEMANN, *Die stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur,* pág. 159 (Orient und Antike, 4, Heidelberg, 1927).

rina [1], y el texto de "Las Bacantes", de Eurípides, es una insistente demostración de cómo en la religión dionisíaca la figura del toro pudo perdurar por debajo de la antropomorfización del dios no sólo como símbolo, sino, en cierto modo, como vehículo suyo, en especial para la religiosidad femenina [2].

Pero las prácticas que hemos encontrado en el mundo grecorromano muestran otra particularidad que también induce a percibir por debajo de su carácter medicinal otro aspecto de la secularización de una originaria intuición religiosa: se trata de la oscilación medicina-veneno atribuída, sobre todo, a la sangre de toro. El historiador de la medicina griega conoce de sobra esta bipolaridad, cuya más patente revelación está contenida en el doble sentido de la palabra φάρμάλος. Ese género de oscilaciones son uno de los patrimonios característicos de lo numinoso que no pasó inadvertido al penetrante análisis de Otto [3] sobre lo sagrado, y que la ciencia de las religiones comprueba a cada paso [4]. Pero tal bipolaridad o ambivalencia es sobre todo perceptible en el tema mismo de la sangre, que para el hombre primitivo y arcaico es la vida misma [5], y que al derramarse produce una diáspora de energía vital que constituye,

[1] H. GREGOIRE, en "Mélenges Ch. Picard", I, págs. 401-405.

[2] H. JEAN MARIE, *Dionysos*, págs. 138 y sigs.

[3] R. OTTO, *Das Heilige* (pág. 59 de la versión española titulada "Lo Santo").

[4] M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, págs. 29 y sigs.

[5] H. WHEELER ROBINSON, *Blood* (en *Hasting, Encycl. of Religion and Ethics*, vol. II, pág. 714).

simultáneamente, el mismo peligro (de ahí la masa ingente de tabús relacionados con la sangre) y la máxima fuente de fecundidad humana y biocósmica (de ahí la no menos ingente serie de ritos y mitos basados en las virtudes de la sangre[1]. En el caso de la sangre de toro y de la ingestión de la carne de este animal, las prácticas griegas y romanas revelan la perduración, en el ámbito de las creencias médicas, de la originaria ambivalencia religiosa.

II. MAGIA Y MEDICINA DEL TORO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

Empezaremos por aducir algunas prácticas usadas en el área ibérica, basadas en virtudes residentes en el toro: virtudes que dan lugar a ciertos tratamientos en los que, como tantas veces ocurre, lo mágico y lo medicinal se entremezclan de tal manera que no es fácil discernir sus fronteras respectivas.

El uso antiguo de un "potaje frío" hecho con testículos de toro y utilizado para recuperar la potencia genésica masculina lo conocemos gracias a un incidente del que fué protagonista nada menos que el rey Fernando el Católico; de ello dan testimonios, del todo concordantes, dos de sus más fidedignos biógrafos, a saber: Már-

[1] J. FRAZER, *The Golden Bough* (especialmente el vol. II, *Taboo and the perils of soul*), y, sobre todo, la gran obra de STRACK, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit,* passim.

tir de Angleria [1] y Galíndez de Carvajal [2]. El rey Católico era ya sexagenario y estaba casado en segundas nupcias con su sobrina Germana de Foix: tanto Fernando como Germana deseaban ardientemente un hijo que fuese heredero directo; para conseguirlo, la reina le hizo ingerir el mencionado brebaje, confeccionado con testículos de toro. Es del todo secundario para nuestro objeto el hecho de que ese brebaje, además de resultar ineficaz hiciese un fatal efecto en la salud del rey y que fuere, como entonces creyóse, la verdadera causa de su muerte [3]; lo importante, en cambio, es la creencia po-

---

1 "Catholicus Rex habendae prolis, masculinae praecipue, est cupidissimus... Secessit in eam [in villula nomine *Carrioncillum*] Rex uxore comite. Sumpsisse ibi dicitur cibaria quaedam ed Venerem facientia. Putavit, eo medio fore, ut uxor gravideretur. Eo inscio conditi taurini testes in escam fuerunt expositi ad rem optandam." (*Opus epistolarum* Petri Martyris Anglerii, Amstelodami, apud Danielem Elzevirium, 1670; epist. 531, págs. 290, 291.)

2 L. GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos* (Bibl. de Aut. Esp., tomo LXX. Madrid, 1878, páginas 560 y sigs.).

3 Un historiador moderno de Fernando el Católico, Giménez Soler, rechaza enérgicamente que la muerte del glorioso rey fuese debida a la ingestión del mísero brebaje citado; ésta es ya una cuestión médico-histórica y quizá no haya inconveniente en aceptar que el docto historiador está en lo cierto; pero lo que resulta injustificado es su tendencia a desestimar también la noticia misma del brebaje, a pesar de los fehacientes detalles y minuciosas circunstancias con que la han transmitido los dos fidedignos historiadores mencionados. La anécdota quizá no sirva para aureolar la biografía del Rey Católico. Pero posee un valor histórico incuestionable. Cf. A. GIMÉNEZ SOLER, *Fernando el Católico,* Barcelona, 1941, pág. 216.

pular acerca de las virtudes genésicas de que es portador el toro, creencia evidenciada a través de esta anécdota.

Podríamos preguntarnos hasta qué punto la creencia era verdaderamente popular; esta pregunta no sería ociosa, tanto más cuanto que recetas más o menos semejantes se leían en libros de la antigua medicina clásica, y hombres cultos, como el propio Cristóbal Colón, les prestaban asenso, como se deduce de un autógrafo del descubridor, en el que anota de su puño y letra—en español, por cierto—, al margen de una traducción italiana de Plinio (la de Cristóforo Landino), las virtudes anafrodisíacas de la sangre de buey en la fisiología femenina [1]; pero, por fortuna, la crónica de Galíndez de Carvajal contiene datos preciosos acerca de aquella receta: dos mujeres de las que conocemos el nombre, una de ellas camarera de la reina y la otra esposa del contador mayor, fueron las que "le dieron a entender (a la reina) que se haría preñada luego" [2]. El hecho, por añadidura, ocurrió en un ambiente rural castellano, en el pueblo de Carrioncillo [3], no lejos de Medina del Campo, donde existía un cazadero real, al cual el rey Católico "había ido a holgar con la reina Ger-

---

[1] Hacia el año 1495, después de su segundo viaje, escribía el descubridor, al margen del libro citado, la frase española siguiente: "Cómo verná en fastidio venere e el amor a las mujeres". Cf. C. DE LOLLIS, *Autógrafi di Colombo*, 1892, pág. 101, nota 18, y R. MENÉNDEZ PIDAL, *La lengua de Cristóbal Colón*, 1942, páginas 26 y 27.

[2] GALÍNDEZ DE CARVAJAL, Op. cit., pág. 560.

[3] GALÍNDEZ DE CARVAJAL, Op. cit., pág. 565.

mana". Anotemos, desde luego, la iniciativa femenina y el ambiente popular de esta creencia en las virtudes mágico-medicinales.

Pero en la etnología peninsular ibérica hay testimonios de otro tipo de fuerza que el toro es capaz de prestar, vinculada a su propia sangre, y útil dentro de una gama de usos mágico-medicinales que tienen como común denominador el afán de conseguir la robustez física. Es curioso que esos testimonios hayan sido captados y anotados entre nosotros más frecuentemente por artistas y escritores que por estudiosos de Etnología [1]. En todo caso, su unanimidad es significativa: he aquí tres versiones independientes, pero coincidentes, de las prácticas médicas populares españolas relacionadas con la sangre de toro.

En un libro publicado hace cuarenta años, el pintor José Gutiérrez Solana describe la siguiente escena de un desolladero madrileño: "El carnicero, con manguitos en los brazos, abre el pecho del toro. En este momento, se abre paso entre los curiosos una mujer de pueblo con un joven anémico. Tiene la cara blanca como el papel, y en un vaso grande que ha llenado de la espesa sangre, aún caliente, que sale a borbotones del pecho abierto, le dan a beber todo el vaso seguido...; algunos chicos... miran con gran curiosidad y se restregan la suela de las alpargatas con la sangre [2].

[1] De ninguna de las prácticas populares mencionadas a continuación he logrado encontrar huella en la bibliografía etnológica y folklórica española que me ha sido accesible.

[2] JOSÉ GUTIÉRREZ SOLANA, *Madrid, escenas y costumbres,* Madrid, 1913, pág. 151.

Casi contemporáneamente, otro escritor madrileño, Eugenio Noel, describe minuciosamente en una larga narración esta misma costumbre, presenciada por él en el matadero municipal de Madrid: Una triste fila de niños, mujeres y viejos enfermos o anémicos acudían allá para beber sangre de toro como remedio a su debilidad. Eugenio Noel refiere que una de aquellas viejas le dijo que la sangre salutífera tenía que ser precisamente de toro, y, además, transcribe este mismo refrán que la misma vieja le enseñó: "Agua de San Isidro, quita la calentura; sangre de toro fresca, buenas nalgas procura" [1].

Más próximo a nosotros, otro gran escritor contemporáneo, Camilo José de Cela, refiere una escena que, aun no coincidiendo exactamente con las anteriores, revela, sin embargo, la misma práctica y las mismas virtualidades atribuídas por el pueblo a la sangre de toro: he aquí su descripción: "La corrida de toros ha terminado. Aún no se han ido las autoridades del balcón del Ayuntamiento y aún los mozos más jóvenes, los que todavía no están emparejados, no acabaron de empapar en sangre los pisos de esparto de sus alpargatas. Las alpargatas mojadas en sangre de toro duran una eternidad" [2].

---

[1] EUGENIO NOEL, *Las capeas,* Madrid, 1916, capítulo titulado "La cola de los anémicos en el matadero municipal de Madrid en 1900", págs. 115-126. En una edición más reciente de este libro (editorial Aguado, col. "Más allá", Madrid, 1952), este capítulo no ha sido incluído.

[2] CAMILO JOSÉ DE CELA, *El gallego y su cuadrilla,* Madrid, 1949, capítulo titulado "Baile en la plaza". A continuación del pasaje citado, añade Cela: "Según dicen, cuando a la sangre de toro se mezcla algo de sangre de torero, las alpargatas ya no se

Esta supuesta virtualidad de la sangre de toro sobre la materia vegetal de las alpargatas españolas no es, ciertamente, una práctica que interese en sí y por sí misma a la medicina popular. Y, sin embargo, es inseparable de la medicina misma y muy significativa; demuestra que para la mente popular la potencia sanguínea del toro es capaz de ejercitarse también sobre un mundo, materialmente vegetal, de objetos inanimados, transmitiéndoles un vigor y robustez semejante al que puede producir en los organismos humanos, y paralelo al de la recuperación del vigor sexual perdido. Debilidad sexual, debilidad orgánica y debilidad de la materia vegetal: tres ámbitos distintos y un único principio verdadero, esto es, la potencia multiforme y total de que es portador el toro, a cuya figura ha vinculado la mentalidad arcaica los máximos prestigios de la generación y los máximos prestigios de la fortaleza, considerándolos aptos para influir indistintamente en el mundo vegetal y en el animal. Pero ya esa misma potencia multiforme del toro es de por sí una instancia más amplia que la de la medicina: se trata de una potencia mágico-religiosa, la cual consiste, por definición, en ser precisamente multiforme y total. Bajo su aspecto medicinal las prácticas mencionadas descubren su entidad y su significación originariamente mágicas. Una vez más la in-

---

rompen más". Esta adición truculenta tiene todo el aire de un desarrollo secundario y tardío, por analogía con la sangre del toro, e inspira las naturales reservas, bien sea que procede efectivamente de un ambiente popular o del ingenio, no insólitamente truculento, del gran novelista.

tuición médica se evidencia dependiente, y en modo inseparable, de la intuición mágico-religiosa.

Aquí es donde tiene su punto de arranque el problema, ya de índole histórica, cuyo planteamiento anunciábamos como uno de los propósitos de este trabajo, a saber: dada la innegable similitud de ambos grupos de fenómenos, los greco-romanos y los ibéricos, ¿qué relaciones de dependencia existen entre ellas? ¿Son las creencias y prácticas españolas citadas un elemento más de la multiforme herencia legada por el mundo clásico, o se trata, por el contrario, de un fenómeno propio de nuestro sustrato indígena peninsular y, por tanto, originario e independiente? Este género de problemas merecen ser planteados, aunque sólo sea para tratar de percibir hasta qué punto es válida la predominante tendencia de explicar fenómenos etnológicos de los pueblos románicos por sus semejantes del mundo clásico; tendencia que tantas veces se insinúa en estudios de mitología y tradiciones populares basados en un criterio comparatista demasiado formal; tendencia en la que muy especialmente parece oportuno que no incurran, al menos de una manera indiscernida, por mera analogía o por pura comodidad, los exégetas de nuestra medicina popular; la cual, como tantos otros fenómenos de la que podríamos llamar "la infraestructura cultural" de nuestra península, está mucho menos vinculada con el mundo clásico de cuanto ha solido aparecer a estudiosos nuestros, antiguos y modernos, demasiado dóciles al perjuicio humanístico de ver en el mundo clásico el precedente o el modelo necesarios de realidades

históricas que con el mundo clásico han tenido poco o nada que ver. Concretamente y en el tema que nos ocupa vamos a tratar de exponer qué razones parecen militar eficazmente en favor de su originalidad ibérica, a pesar del tentador paralelismo que ofrecen con las del mundo clásico.

Así, pues, si nos inclinamos decididamente a pensar que las prácticas y creencias medicinales de la península ibérica, basadas en las virtudes atribuídas al toro, parecen explicables al margen de las influencias clásicas, no es, ante todo, porque su índole sea más o menos diversa de las griegas y romanas, sino porque parecen existir indicios a favor de su carácter indígena. Ya por de pronto hemos visto que en el mundo clásico la medicina del toro es común a Grecia y a Roma, y que si escritores latinos como Plinio han recopilado recetas de origen griego u oriental, ello no arguye que en la península itálica no se conociesen prácticas semejantes muchos siglos antes de Plinio, que ostentan precisamente un carácter paralelo a las del mundo griego y oriental. Tanto en Grecia como en Italia la fuente principal de las virtudes medicinales del toro consiste en el respectivo estrato mágico-religioso y arcaico que rinde culto a la sacralidad del toro.

Pues bien, un estrato semejante ha existido en la península ibérica, y todos los síntomas inducen a ver también en ese estadio histórico-religioso prerromano el remoto antecedente de las actuales prácticas mágico-medicinales ibéricas alusivas al toro. Etnológicamente, la península ibérica conserva todavía muchos ritos de

diversa índole que tienen por protagonista al toro. Su área de difusión es, más o menos, la región central y occidental de la península, y más concretamente desde la zona media del Ebro hasta el macizo montañoso bético (sistema mariánico). Dentro de esta área hay varios focos en los que los ritos y creencias alusivas al toro aparecen con mayor intensidad y persistencia, como, por ejemplo, la zona del Moncayo (Soria y parte de Cuenca) y la región montañosa de Gredos y del sistema oretano (Avila, Toledo y Cáceres). Tampoco faltan más al Norte vestigios evidentes, sobre todo en la región montañosa de León, y, en cambio, parece casi excluída la franja catalana y toda Galicia, así como toda Cataluña, el Levante y la Penibética. No es posible enumerar aquí la multiplicidad de esas creencias y ritos, que van desde los tabús alimenticios (en el mismo Sos, cuna del Rey Católico, se ha mantenido casi hasta nuestros días el de no comer carne de toro) [1] hasta los ritos del toro en relación con el fuego [2], con la fertilidad vegetal [3] o en interferencia con fiestas religiosas cristianas [4]. Dentro de esta heterogénea multi-

---

[1] Así resulta de una noticia publicada por el médico de dicha localidad, don Emiliano Ladrero (cf. "Boletín del Museo de Zaragoza", año 1927, págs. 29 y sigs.

[2] Estos aparecen esencialmente en la región montañosa del sistema ibérico.

[3] Véanse, por ejemplo, algunos de los recogidos por E. GASPAR CASAS en el libro *Folklore campesino español,* págs. 224 y sigs. (Madrid, 1950).

[4] Así, por ejemplo, la famosa y ya extinguida fiesta de "el toro de San Marcos", localizada en Extremadura (cf. J. CARO BA-

plicidad, estas costumbres y creencias son, en todo caso, prolongación etnológica de un antiguo culto al toro existente en la península ibérica desde antes de la conquista romana, y tampoco parecen una importación céltica [1]. Sin entrar ahora en detalles [2], baste señalar algunos de los más importantes indicios arqueológicos e históricos que acreditan la participación de la península ibérica en este antiguo culto al toro, que aparece como uno de los rasgos más fijos de todo el mundo mediterráneo preindoeuropeo.

Ya un conocido texto de Diodoro de Sicilia acredita, dentro de su laconismo, la sacralidad de los bóvidos [3] en España. Pero es, sobre todo, en el terreno de la arqueología donde cabe rastrear su importancia y difusión. Desde el punto de vista histórico-religioso son qui-

---

ROJA, *El toro de San Marcos,* en "Rev. de Dialec. y Traduc. Populares", I, págs. 88-121).

1 Todo lo que se sabe de la religión de los pueblos de lengua indoeuropea, y muy concretamente de los célticos, revela el escaso papel que el toro tiene en la mitología y en el culto.

2 Como casi todas las cuestiones referentes a las religiones prerromanas de España, ésta del culto al toro es una de las más necesitadas de estudio y esclarecimiento, no sólo por su importancia dentro del marco de la Historia de España, sino porque, dado el nivel en que el estudio de este mismo tema ha adquirido en el resto del área mediterránea (desde Cerdeña hasta la India), el sector ibérico es ya la única "terra incógnita". El autor de este trabajo espera poder ofrecer una contribución a esta materia en otro lugar, y se abstiene, por tanto, de desarrollar aquí lo referente al culto del toro en la Península Ibérica.

3 DIOD., IV, 18, 3; en él se dice que en Iberia las vacas continúan siendo sagradas (ἱερὰς διαμεῖναι) hasta el tiempo presente.

zá los más significativos aquellos monumentos, poco o nada influenciados por las corrientes plásticas de la cultura mediterránea, consistentes en imágenes de bóvidos sueltos o agrupados y alternando con otros animales, especialmente el cerdo; estas imágenes se han encontrado, sobre todo, en la región centro-occidental de la península [1], esto es, en la zona donde todavía hoy la etnología del toro es particularmente rica, y tal coincidencia geográfica entre arqueología y etnología no puede considerarse como una azar. En cuanto al carácter del culto al toro en nuestra península, parece evidente, dado lo que sabemos acerca del régimen de vida en la España prerromana, que se trataba de cultos locales vinculados a la ganadería [2], régimen de vida que en gran parte sigue caracterizando a esa región desde la época prerromana hasta hoy [3]. El toro no parece que fué el único animal objeto de veneración por parte de las poblaciones centro-occidentales (sobre todo carpetanos y vettones) ni esa veneración llegó a desarrollarse en formas de religiosidad medianamente altas [4], sino que más bien estuvo siempre vinculada a sus estratos

---

[1] Cf. el trabajo reciente y la bibliografía reunida por J. Ramón y Fernández Oxea, en *Ampurias,* XII, 1950, págs. 55-72.

[2] J. Cabré Aguilló, *Excavaciones de las Cogotas* (Cardeñosa, Avila). Memoria 110 de la J. S. de Excav., págs. 40 y sigs.

[3] J. Caro Baroja: *Los pueblos de España,* págs. 184 y 379.

[4] Los únicos indicios de una antropomorfización de la divinidad indígena taurina se perciben a través de algunas representaciones en las que es evidente la influencia artística de las grandes culturas mediterráneas (cf. A. García Bellido, *La Bicha de Balazote,* en "Arch. Esp. de Arte y Arqueol.", 21, 1931, págs. 249-70).

inferiores: fué considerado, ante todo, como principio y depósito de fecundidad y como objeto de virtudes apotropaiacas; un estadio, en fin, apenas desligado de la mentalidad mágica. Uno de los rasgos más caracteríscos de la religiosidad ibérica, a saber, su carácter práctico y ese casi exclusivo tipo de devoción consistente en entrar en contacto con lo numinoso tan sólo para obtener favores tangibles [1] parecen constituir también un rasgo distintivo de la veneración de los bóvidos en la península ibérica. El toro ha sido percibido como una gran cantera de virtudes misteriosas y utilizables por el hombre; la técnica de esa utilización se inscribe dentro de la magia, en tanto que sigue percibiéndose, de manera confusa y oscura, una cierta misteriosa potencia del toro, que no es sino el vestigio de su antigua sacralidad. Y al mismo tiempo, es médica en cuanto que esa misma técnica no puede ya seguir siendo sentida como lo que era, es decir, como un conjunto de ritos pertenecientes a todo un organismo religioso que, como tal, ya no está vigente en la conciencia religiosa. Pero el rito es siempre lo último que se pierde de una religión, es su elemento más tenaz. Aun despojado de su veste religiosa, que lo emplea como medio de salvación, es capaz de adoptar otras, y especialmente la de la medicina, que lo transforma en instrumento de salud.

Tal ha ocurrido en el mundo griego, lo mismo que en el itálico o el ibérico, y no por efecto de difusión, sino como un fenómeno de convergencia. Son tres procesos

---

[1] R. LANTIER, vol. I, págs. 485-92 de la *Histoire des Religions*, de George-Mortier.

idénticos y paralelos. Coinciden tipológicamente, pero sin depender genéticamente unos de otros, sino porque hunden sus raíces en un mismo estrato más bien prehistórico que histórico, el del mediterráneo preindoeuropeo, y en una mentalidad común, la mágico-religiosa. Estrato preclásico y anterior a la poetización del mito, mentalidad que acepta la comunión entre el mundo animal y el humano. El mundo grecorromano conservó el recuerdo de ese estrato y de esa mentalidad en dos altas palabras, en dos solemnes nombres: Europa, la mujer poseída por un dios-toro; Italia, el país de los jóvenes toros. Pues bien, el mundo ibérico ha conservado también ese mismo recuerdo, pero no con palabras, no en la zona del verbo, sino, una vez más, en el seno tenaz de su tierra y sus hombres.

Madrid, julio-diciembre 1952.

POESÍA Y RELIGIÓN

"Ya ha pasado la hora en que se podía resolver la poesía no viendo en ella sino comparaciones emitidas por juego, y la religión viendo en ella tan sólo otra noción igualmente infantil." (G. VAN DER LEEUW.)

I. INTERFERENCIAS POÉTICO-RELIGIOSAS.

Penetrar en el sentido de la poesía para buscar en ella algo que en fin de cuentas no es la poesía en sí ni en el arte en sí, sino otras expresiones distintas —en este caso una expresión religiosa—, ¿sería una violación de la autonomía del género poético? Y en consecuencia: que el estudioso de ciencias religiosas traspase las fronteras de la poesía y pretenda acampar en sus provincias, ¿sorprenderá a quienes, como poetas o como estudiosos, son los legítimos cultivadores de la poesía?

En todo caso, y aun cuando esto fuese una transgresión, no constituiría ya un hecho insólito o singular:

quienes hoy día estudien profesionalmente el género poético —filólogos, críticos estetas— tienen motivos para haber observado que son cada vez más frecuentes las incursiones de otros estudios en el ámbito del lote poético. Esas incursiones, cuyo signo oscila entre la colaboración y la invasión, los vienen realizando tanto el filósofo como el psicólogo o el biólogo; y, en general, estudiosos cuyo peculiar campo de operación no parecería albergar dentro de sí el huerto inconfundible donde florecen las creaciones del *homo aestheticus.* Y nótese que no se trata únicamente de un acercamiento a la poesía por parte de los historiadores de disciplinas más o menos contiguas; y que no es sólo la búsqueda del documento histórico-cultural lo que incita la excursión de otros estudiosos hacia la poesía; es que la poesía, en sí y por sí misma, en su consistencia más profunda y radical, es percibida como un saber acerca de la realidad total, un saber que versa sobre lo real en toda su múltiple dimensión.

Más ya esto nos pone en la pista de cuál es el verdadero sentido de esas aparentes invasiones de otras ciencias y científicos en la poesía: puesto que toda ciencia es un saber acerca de una determinada realidad que ella acota y analiza, y puesto que la poesía es, por otra parte, un saber que no tiene en cuenta las acotadas fronteras de lo real, sino que se extiende totalitariamente sobre todas sus partes, resulta a la postre que la aparente invasión de los otros científicos no lo es; y que la transgresión de fronteras no ha ocurrido, porque la poesía no reconoce fronteras para sí misma. Ella es,

más bien, la máxima invasora: es la poesía quien, cerniéndose previamente sobre todos los campos, a la manera de una oceánica inundación, los afecta de tal modo, que no puede escapar a la atención ni a la operación de sus colonos respectivos. En las grandes inundaciones ocurre siempre algo semejante: a primera vista parece como si el navegante con su lancha invadiese la antigua tierra firme: mas el invasor en realidad no ha sido él, sino el Océano, que deposita su elástica linfa en todas partes.

Así se justifica, y ante todo se comprende, el sentido de la aparente invasión de la poesía por parte de colonos situados en múltiples latitudes científicas: un buen día, perciben, no sin cierta sorpresa, que tal o cual poeta ha sido capaz de visitar su parcela de ciencia. Esto le ha sucedido al filósofo, al psicólogo o al biólogo: pero le ha ocurrido también, y no en escasa medida, al estudioso de las religiones. Este es el caso concreto que interesa aducir aquí, como punto de partida. Y nótese nuevamente que el justo interés que ostenta la poesía para la religión no se plantea sólo ni ante todo en el ámbito de lo histórico; y que no es sólo el historiador de la religión quien tiene mucho que ver con la poesía. No es, tampoco, que la llamada "poesía religiosa" de todos los tiempos —los Vedas, el poema de Gilgamés, los himnos homéricos, San Juan de la Cruz y mil más— sean objeto de la ciencia histórico-religiosa; esto es cosa demasiado obvia y habitual. Se trata de algo más radical y nuevo: es que la poesía, toda poesía, antes y al margen de sus específicos contenidos de religiosidad o de profani-

dad, empieza a revelar sus vetas de gran cantera explotable para el estudio de las religiones. Le interesa la poesía, por lo tanto, en sí misma, y tal interés se revela, acaso aún más que para la historia de las religiones, para la fenomenología de las religiones. Basta aducir como exponente el nombre y la obra de su más ilustre representante en nuestros días, G. van Der Leeuw, que al estudiar la religión "en su esencia y en sus manifestaciones" [1], acude constantemente a las intuiciones de la poesía (sacra o profana) y las aporta como otras tantas percepciones coincidentes, esclarecedoras y valiosas para el estudio de la religiosidad.

Pues bien, aquí tiene su punto de arranque nuestro estudio. El cual no pretende teorizar genéricamente sobre las relaciones entre poesía y religión, sino analizar un caso concreto de coincidencia entre religión y poesía. Y lo peculiar de él consistirá en mostrar no ya tan sólo coincidencias fragmentarias o esporádicas entre ciertas intuiciones poéticas y entre ciertas intuiciones religiosas: en tal sentido nuestro análisis va más allá de lo aducido hasta ahora por la fenomenología religiosa; ofrecerá un caso, insospechado y ejemplar, de la posibilidad de hallar sorprendentes correlaciones y coincidencias entre las intuiciones esenciales de *toda* la obra poética de un poeta moderno y los contenidos fundamentales de todo un cierto tipo de religiosidad. El poeta moderno es el español García Lorca. La religiosidad es

---

[1] GERARDO VAN DER LEEUW: "Phänomenologie der Religïon", Tubingen, 1933.

la que se conoce como peculiar de las religiones arcaicas de tipo naturalista.

Así, pues, los conceptos de poesía y de religión no serán en estas páginas dos polos extensos y genéricos, sino dos preciosas realidades: de un lado, el aludido poeta moderno; de otro lado, la religiosidad mencionada. Quiero ello decir que al hablar aquí de religiosidad y de religión no se alude para nada a todo cuanto es peculiar y privativo del Cristianismo; se alude, en cambio, a esa dimensión expresada por Zubiri bajo la fórmula de "la constitutiva religación de la existencia humana" [1]; religación en la cual lo primero que se hace patente no es Dios, sino la deidad: deidad sobre la cual se articula la religión natural, anterior a la revelación. Dentro de esa religión natural, que históricamente se ha manifestado en diversos sistemas de "sacralidades" y "numinosidades" (esto es, de religiones), hay una religión, o más exactamente, hay un tipo de religiosidad, basada en sacralidades naturalísticas fundadas muy especialmente sobre la sacralidad de la vida orgánica, que es percibida por la mentalidad arcaica como multiforme misterio y numinosidad. Pues bien, esta religión natural, y además naturalística, y, sobre todo, vitalística, es la que entra en juego aquí, y es la que vamos a evocar como homóloga de las intuiciones del poeta. Una tal religión, basada en la sacralidad de la vida orgánica resulta desde el primer momento lejana y difícil de concebir por la mentalidad moderna (mas para la mente

[1] X. ZUBIRI: "En torno al problema de Dios" (pág. 340 de la 2.ª ed. de "Naturaleza, Historia, Dios".)

moderna también es lejano y difícil la religión de un pueblo tan "nuestro" como el griego clásico; religión basada en gran parte, como ha mostrado W. Otto [1], en otra sacralidad, a saber, la "sacralidad de las formas perfectas"); y, sin embargo, toda una ingente serie de mitos y ritos propios de las religiones arcaicas evidencian la profunda sacralidad atribuída a los misterios y símbolos de la vida orgánica (generación, fecundidad, muerte, etc., etc.). Este es el mundo religioso a que hace aquí concreta referencia la palabra "religión". Esos mitos y ritos, y aún más exactamente, esos "mitologuemas" [2] de la religiosidad naturalística, son el objeto confrontado en nuestro estudio con los "poemas" del poeta

---

1 W. F. OTTO, "Die Götter Griechenlands". Bonn, 1929.

2 El vocablo "mythologema", imprescindible ya en el lenguaje científico para designar el núcleo más profundo del mito (palabra esta de "mito" en cuya evolución semántica ha ocurrido una implacable evisceración de su antiguo valor) no es de invención moderna, sino que se remonta ya a la antigüedad. En la ciencia mitológica actual el concepto de mitologuema alude sobre todo al flúido material del que se componen los mitos y, por tanto, a algo más radical que sus respectivos "temas", esto es, a las peculiares imágenes, intuiciones o saberes que se revelan en los mitos. Así, por ejemplo, la conocida narración de una flor es propiamente (una parte de) el mito de Narciso. Pero este mito revela detrás de sí un extenso y difuso mitologuema, a saber: el de la sangre como origen de la vida vegetal, que no es privativo del mito de Narciso (se revela también en otros mitos griegos, vg.: el de Sidé, el de Picoloos, etc.), ni es privativo tampoco de la mitología griega (se revela también en otras muchas remotas mitologías). Sobre la fluidez de esta materia en que consisten los mitologuemas, cf. K. KERENYI, *Einführung in das Wessen der Mythologie,* págs. 8 y sigs.

moderno. Con lo cual podemos entrar sin más preámbulos en la materia. Pero si fuese menester enunciar de antemano y a manera de tesis el resultado de nuestro próximo análisis, podríase resumir desde ahora en estos términos: *"Lo que llamamos "poesía" de un poeta contemporáneo, García Lorca, ha sido capaz de coincidir en todo lo esencial con los temas, motivos y mitos de antiguas religiones. Esa coincidencia se debe a que ambos fenómenos, el poético y el religioso, brotan de un mismo coherente sistema de intuiciones sobre la sacralidad de la vida orgánica. Por eso el contenido esencial de los "poemas" de Lorca es una recaída, espontánea e inconsciente, en los mitologuemos característicos de la religiosidad naturalística.*

* * *

Toda religiosidad de la vida orgánica reposa en una profunda sensación de lo numinoso como sustancia de la vida misma. La vida es la manifestación de una "potencia" dotada de los precisos atributos de lo numinoso: es "mysterium", es "tremendum" y es "fascinahs". Para la mentalidad primitiva y arcaica todos los trances de la vida están dotados de sacralidad. Esos trances son en último análisis tres: vivir, engendrar y morir. Están íntimamente compenetrados entre sí y hallan su expresión en el sentido misterioso de la sangre (vida), el sentido misterioso de la muerte y el sentido misterioso de la fecundidad.

Sangre, muerte, fecundidad: tres palabras que, ya con su enunciación, parecen resumir de algún modo la

obra de García Lorca. Pero esta es una afirmación demasiado general: no cabe contestarse con vagas aproximaciones: lo que importa es ver cómo esos tres temas son basilares en la poética de Lorca, y, sobre todo, cómo son sentidos "religiosamente" por él y qué trasmundo de asombrosas intuiciones numinosas contienen. Procedamos por partes, examinando en sendos capítulos los temas de la fecundidad, la sangre y la muerte.

II. El tema de la fecundidad y sus conexos.

La sacralidad de la vida orgánica se percibe como una realidad operante en la mente arcaica y manifestada en múltiples mitologías a través del tema de la fecundidad y de sus conexos. La fecundidad hace asistir al portentoso espectáculo de "la vida que nace": en torno a ella se agrupan, como epifenómenos, la generación y la esterilidad, la sexualidad y la virginidad, la nupcialidad y la maternidad. Todo esto constituye uno de los ejes de la religiosidad naturalística basada en la sacralidad de la vida orgánica. Pero también es uno de los más evidentes ejes de la obra lorquiana: "Yerma", "Bodas de Sangre", "La casa de Bernarda Alba" y el "Romancero Gitano" —para citar las más famosas— no son sino variantes sobre el tema, obsesivamente sentido por Lorca, de la fecundidad y de sus conexos, maternidad, esterilidad, sexualidad y nupcialidad. Pero nótese ya desde ahora que el principal y más verdadero soporte de todo esto no es lo masculino, sino lo femenino: son experiencias, temas o pasiones a través de las cuales el poeta introduce en sus

obras la hegemonía de la feminidad. Para Lorca es la mujer el vehículo principal de todos estos "temas" lo mismo que para la religiosidad arcaica es también ella el soporte de todos estos "misterios". Pero, además, también el poeta percibe en esos temas, antes que nada, su misteriosidad. Y sabe intuir y expresar las más peculiares sensaciones del mundo femenino con una intimidad —pero también con una unción— incomparables con la de otros poetas, que nos da la medida de su casi milagrosa capacidad de ensimismamiento en ese mundo femenino de la maternidad, por ejemplo, dirá:

"¿No has tenido nunca un pájaro vivo
apretado en la mano? Pues lo mismo...
pero por dentro de la sangre."

("Yerma".)

En esta misma obra un coro de mujeres entona este himno:

"Alegría, alegría, alegría,
Del vientre redondo bajo la camisa.
Alegría, alegría, alegría,
Ombligo, caliz tierno de maravilla.
¡Pero, ay de la casada seca!
¡Ay de la que tiene los pechos de arena!"

("Yerma".)

Para el historiador de las religiones antiguas esta gama de expresiones es bien conocida: "Sobre la tierra —señala O. Kern— no hay nada más sagrado que la religión de la madre" [1]. Toda una iconografía que va

[1] O. KERN, *Die Griechischem Mysterien der Klassischen Zeit,* página 24.

del Neolítico hasta las religiones misteriosas del tiempo helenístico rinde culto a la "Gran Madre" y se extasía ante el símbolo y atributo fecundo de los senos femeninos [1]. Los pechos fecundos o que aspiran obsesivamente a la fecundidad son como una constante en la obra de Lorca. Pero éste y otros aspectos del tema de la fecundidad no son, ni en el poeta ni en las religiones arcaicas, un motivo de la atracción sexual, sino una expresión de la vida que se transmite, y por lo tanto una expresión sacral. De ahí el horror del poeta a la mutilación de esos órganos o de la maternidad fecunda: Lorca la siente como un horroroso sacrilegio: es lo que horroriza, pero también lo que subyuga, con esa característica bipolaridad de lo sagrado: no puede, en todo caso, sustraerse a su tremenda fascinación. La inventa como episodio sacrílego en

Rosa la de los Camborios.
gime sentada en su puerta
con los dos pechos cortados.
("Romance de la Guardia Civil Española".)

La busca y la reitera, en el caso de la Santa virgen Eulalia:

El Cónsul pide bandeja
para los senos de Olalla.
Por los rojos agujeros
donde sus pechos estaban
se ven cielos diminutos
y arroyos de leche blanca.
("Martirio de Santa Olalla".)

1 J. PRZYLUSKI, *La grande dáesse*, págs. 48 y sigs.; G. CONTENAU, *La dáesse neu babylonienne*, *passim*.

El tema cristiano del martirio ha sugestionado al poeta como un tema precristiano; y lo sobrenatural es para él el misterio de la naturaleza, frustrada —pero también recompensada— en el ámbito de la virginidad y la maternidad, inseparables siempre de la sexualidad:

> Su sexo tiembla enredado
> como un pájaro en las zarzas.
>
> (Ibíd.)

No son, pues, los prestigios sensuales, sino los prestigios vitales, los que subyugan al poeta. Para la mentalidad arcaica la sexualidad es una potencia y en cambio no lo es la virginidad: "en el mundo antiguo —señala Van der Leeuw— la fecundidad es más potente y más santa que la castidad" [1]. Esto parece dicho también pensando en Lorca: ya desde sus primeros poemas derrama su elegía sobre la mujer virgen:

> Llevas en la boca tu melancolía
> de pureza muerta, y en la dionisiaca
> copa de tu vientre la araña te teje
> el velo infecundo que cubre tu entraña.
>
> ("Elegía".)

Nótese estas expresiones: "pureza muerta", el hymen como "velo infecundo". Pero todo lector de Lorca sabe que sus obras están sembradas de expresiones análogas: habría que aducir aquí casi entera la tragedia "Yerma" y muchas páginas de "Bodas de Sangre" o "La casa de Bernarda Alba". Esas que la crítica literaria llamará las heroínas lorquianas, decididas a librarse de

---

[1] G. VAN DER LEEUW, Op. cit., 10, 3.

la virginidad a costa de todo y, por lo tanto, también a costa de la muerte, esas "sublimes" mujeres disparadas ciegamente hacia la maternidad y la nupcialidad, hacia la fecundidad y la sexualidad son, para la religiosidad arcaica, un fenómeno normal de docilidad, y mejor aún, de fidelidad a los imperativos de la vida, porque "nada hay más rico en potencialidad que la vida sexual" [1]. Sacrificar la virginidad o romper el maleficio de la esterilidad son para la feminidad arcaica otros tantos modos de comunión vital y de salvación. De comunión vital, porque para la mujer arcaica "sólo la nupcialidad es la entrada en la vida propiamente dicha" [2]. De salvación, porque para ese tipo de feminidad sólo en función de la salvación que él aporta es importante el varón, sea amante o marido. Tal ocurre en el mundo lorquiano, pero también en las religiones arcaicas, y muy singularmente en las mediterráneas, las cuales confieren a la divinidad masculina un papel subordinado y un puesto de mero "paredro" junto a la gran divinidad femenina [3], la cual no conoce en el amante al marido, sino al hijo. En la tragedia "Yerma" la protagonista, después de matar a su propio marido, pronuncia estas palabras, las últimas de toda la tragedia, y que son su exacto resumen:

"Yo misma he matado a mi hijo".

---

1 G. van der Leeuw, Op. cit., 22, 2.

2 G. van der Leeuw, Op. cit., 4, 1.

3 U. Pestolazza, *Pagine di religione mediterranea,* vol. I, página 167. Y sobre todo, del mismo autor: *Religione Mediterranea,* págs. IX-XV.

De ahí también que eso que la crítica seguirá llamando "el amor", en la obra lorquiana, resulta una instancia remota de lo que el amor es desde hace siglos en el mundo occidental, y, en cambio, muy próxima a la dialéctica de los sexos en el mundo arcaico. Ese espectáculo de la feminidad ansiosa y expectante ante lo masculino es algo más —y algo menos— que el amor: no es tampoco, a pesar de su exasperación, lujuria o patología. No es, en fin, pura biología en el sentido profano de la palabra. Es afán de salvación, o dicho más explícitamente: es la versión naturalística de la soteriología posible en una religiosidad basada en la sacralidad de la vida orgánica. Van der Leeuw ha llegado a formar esta afirmación que bajo su aparente crudeza expresa una precisa realidad: "Durante mucho tiempo la salvación no revistió ninguna forma: el primer salvador no es otro que el phallus que aporta la fecundidad [1]. ¿Puede un poeta moderno "vivir" esta verdad?

García Lorca puede vivirla. Vivirla y expresarla con palabras y con algo más que palabras: en el último acto de "Yerma", "por entre el coro de las mujeres estériles circula la danza desenfrenada del Macho y de la Hembra, aquél agitando un cuerno de toro con el que acosa a ésta, fascinada, como las otras, por los prestigios del claro símbolo fálico [2]. En toda antigua religión el mito se da la mano con el rito [3]. Ambos se complementan,

---

[1] G. VAN DER LEEUW, Op. cit., 11, 1.

[2] Sobre este punto volveremos más adelante, en el cap. VIII.

[3] Un buen repertorio de ejemplos alusivos a varias religiones y comentados por diversos estudiosos puede verse en la obra

se explican mutuamente. Son dos expresiones paralelas —imaginativa la una, operativa la otra— de una idéntica experiencia sacral [1]. Dócil al sentido de los temas míticos que maneja, arrastrado por ellos, el poeta ha adivinado también su traducción al rito.

Esta enumeración de coincidencias en el plano de la fecundidad y de sus connexos entre la poesía de Lorca y la religiosidad arcaica dista mucho de ser exhaustiva, y por ahora se limita deliberadamente a unos cuantos ejemplos [2]. A través de ellos se vislumbra ya, sin embargo, de qué manera el ciclo de la generación subyace en la poética de Lorca. Mundo exento de vicio y de virtud, más allá de los principios morales; mundo impregnado totalitariamente por un sentido místico de la vida, de su producción (sexualidad-generación) y de su cesación (muerte), que, a su vez, son episodios íntimamente entrelazados: "mística de la muerte, mística nupcial y erotismo se dejan difícilmente separar" [3].

III. El tema de la sangre.

El inmenso valor que la sangre tiene para la muerte primitiva y arcaica es ya difícilmente imaginable para

---

dirigida por S. H. Hoocke: *Myths and Ritual.* Oxford, 1933.

[1] R. Pettazzoni, *Lezioni di Mitologia,* págs. 71 y sigs.

[2] Véase lo que se añade más adelante (cap. VIII) acerca del tema de la fecundidad en la obra de Lorca y en la religiosidad arcaica.

[3] G. van der Leeuw, Op. cit., 29, 2.

el hombre moderno. Este sabe que la vida no puede sostenerse sin la sangre e incluso siente una fuerte y desazonadora impresión ante su vista. Pero todo ello es nada o poco en comparación de lo que el hombre antiguo "sabe" de ella y "ve" en ella: sabe que la sangre *es* la misma vida, *ve* en ella el alma [1]. La sacralidad de la vida orgánica está en gran parte edificada sobre esta triple ecuación: vida-sangre-alma. En el Levítico, "la sangre es el alma de la carne" [2]. La sangre se percibe como la máxima potencia de todo el mundo orgánico, liberada de su cauce carnal, lo que sobreviene no es sólo la muerte —es decir, una pasividad—, sino algo sobremanera potente y dinámico, a saber: una desatada actividad; porque la sangre derramada es vida liberada, es alma en diáspora de energía. Es una potencia capaz de actuar sobre todo el universo cósmico; actuación que puede ser la más funesta o la más benéfica y fértil; de ahí los infinitos tabús, interdicciones y fervores relacionados con la sangre, y de ahí también los innumerables mitos y ritos de fecundidad, de propiciación, rejuvenecimiento, sacrificio... [3]. Con esta doble virtualidad está en relación el doble efecto, de repulsión y de atracción, que ella ejerce en la religiosidad arcaica: es la perenne ambivalencia de lo sagrado, que el historiador de las reli-

---

1 H. WHEELER ROBINSON, *Blood* (en Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics.*, vol. II, págs. 714-719). J. FRAZER, *The Golden Bough* (vol. II, *Taboo and the perils of soul,* passim).

2 Levit. XVIII, 11.

3 STRACK, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit.*

giones encuentra constantemente en su camino [1]. El valor numinoso de la sangre, su potente hierofanía, son, al mismo tiempo, uno de los exponentes y una de las raíces de toda religiosidad basada en la sacralidad de la vida orgánica.

Vengamos ahora al tema de la sangre en la obra de Lorca. Con qué obsesiva constancia aparece en su poesía y su teatro, es cosa harto notoria; aun al más mediocre conocedor de sus obras le bastan títulos como "Bodas de sangre" o "La sangre derramada" para vislumbrar, a falta de más profundo conocimiento, la función central de la sangre en la obra lorquiana. Supongamos que esto, de por sí, es poco significativo: ¿qué poeta, por poco pasional y existencial que sea su inspiración, no ha poetizado sobre la sangre? Pero en nuestro poeta no es sólo que la sangre juegue un papel más avasallador: es que además la sangre está sentida desde los mismos supuestos numinosos de la religiosidad antigua. No es, pues, sólo la frecuencia o la intensidad de la percepción, sino ante todo la calidad, sus resonancias psíquicas, lo que delata de nuevo un paralelismo entre religión y poesía. Baste aducir rápidamente unos cuantos ejemplos.

En el "Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías", la sangre del torero arranca al poeta esta exclamación, que repite muchas veces:

¡Que no quiero verla!

---

1 R. OTTO, *Das Heilige* (pág. 59 de la versión española "Lo Santo"); M. ELIADE: *Traite d'Histoire des Religions,* pág. 29.

Asistimos al espectáculo del torero que

Buscaba su hermoso cuerpo
y encontró su sangre abierta.
¡No me digáis que la vea!
No quiero sentir el chorro
cada vez con menos fuerza.

("Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías".)

El sentimiento de repulsión no puede ser más penetrante. Pero este mismo poeta dirá en otro lugar:

"Aquí en las calles corre lo más escondido, lo más gustoso, lo que tiñe los dientes y pone pálidas las uñas. Sangre. Con toda la fuerza de su g. Si meditamos y somos llenos de piedad verdadera daremos la degollación como una de las grandes obras de misericordia. Misericordia de la sangre ciega que quiere, siguiendo la ley de su naturaleza, desembocar en el mar."

("Degollación de los inocentes", O. C. vol. VII, página 176.)

Estas últimas palabras parecen sacadas de uno de los múltiples rituales sangrientos del mundo arcaico, y nos hacen evocar la sombra de Moloch. Palabras que, sin embargo, brotan del mismo poeta que no quería ver la sangre. ¿Crueldad? De ningún modo, como tampoco era "ternura" lo anterior: es la constante ambivalencia que posee la sacralidad de la sangre. Hace falta liberarla y reintegrarla en el mar de la vida porque así lo quiere

la ley de su naturaleza. Por eso cuando el poeta invita a derramarla no piensa propiamente en el "homicidio":

Si te llamaras Camborio
hubieras hecho una fuente
de sangre de cinco chorros.

("Prendimiento de Antoñito Camborio".)

Bañó con sangre enemiga
su corbata carmesí.

("Muerte de Antoñito Camborio".)

Tres golpes de sangre tuvo
y se murió de perfil.

(Ibíd.)

Sangre resbalada gime
muda canción de serpiente.

("Reyerta".)

Estos dos últimos versos (que han sido explanados por Laín Entralgo sutilmente en un estudio importante para nuestro tema [1]) añaden nuevas implicaciones in-

---

[1] P. LAÍN ENTRALGO, *Poesía, Ciencia y Realidad* (en "Cuadernos Hispanoamericanos", núm. 31, julio 1952, recogido luego en el libro "Palabras Menores", págs. 1-23. La importancia deriva de haberse planteado Laín el alto problema de cuáles son los diversos modos de saber acerca de la realidad, y en especial el modo del saber poético, que se ejecuta a través del sutil mecanismo de la metáfora; y más concretamente en el hecho de que Laín percibe a Lorca como un caso prototípico del conocimiento poético de índole preferentemente sensorial. Dice Laín: "La poesía de orden sensorial y metafórico, tal la de García Lor-

tuitivas conectadas con el tema de la sangre[1] derivadas de la percepción sensorial. La sangre, por lo demás, no invade menos la vista que los otros sentidos: canta, gime, se huele, se degusta, se palpa:

Tu sangre rezuma y huele
alrededor de tu faja.

("Romance sonámbulo".)

... que la sangre
me ponga entre los dedos su delicado silbo.

("Bodas de sangre".)

"Cuando yo llegué a ver a mi hijo estaba tumbado en la mitad de la calle. Me mojé las manos de sangre y me las lamí con la lengua. Porque era mía. Tú no sabes lo que es eso. En una custodia de cristal y topacios pondría yo la tierra empapada por ella."

(Palabras de La Madre en "Bodas de sangre".)

---

ca, contiene a la realidad según la plenitud de las significaciones que la apariencia sensible de esa universal realidad puede ofrecer al espíritu humano." Estas palabras albergan el germen de lo que aquí estamos verificando; esa "plenitud de las significaciones" lo es hasta el punto de contener en sí las de estirpe y cariz religioso.

[1] Véase, en el estudio citado, cómo se remonta Laín, a través del tema de la serpiente, a la teoría younguiana de los arquetipos o figuraciones genéricas del inconsciente colectivo. Este sugestivo problema psicológico queda deliberadamente omitido en nuestro estudio para no salirnos de los límites de lo histórico-religioso. Dentro de estos límites, sin embargo, no será ocioso recordar que la serpiente es el animal dotado de valores religiosos más polivalentes y complejos.

Las habituales criaturas literarias no suelen hablar así. Y de hecho, "La Madre" de García Lorca no aspira a ser personaje literario; más que la individualidad de la persona, posee las modalidades del mito, en el sentido más plenario e intenso; parece la reencarnación de una Potnia, de la Gran Diosa, de la Magna Mater tierna y terrible (por eso es típicamente lorquiana aquella otra pareja de versos que dicen "*Cuando las madre terribles— Levantaron la cabeza*"). Así de inexorablemente el tema de la sangre se entrelaza con los de la fecundidad, generación, sexualidad, etc. No podía ser de otra manera, puesto que para el poeta, como para la mentalidad arcaica, la sangre es la vida, y dado que la fecundidad y sus epifenómenos son, como ya vimos, otras tantas epifanías de la sacralidad de la vida. La historia de las religiones conoce bien este fenómeno que podemos llamar, con palabras de Eliade, "la solidaridad de las hierofanías" [1]. Veamos sólo unos cuantos eslabones de esta solidaria concatenación en la obra de Lorca.

Sangre-generación.—Esta conexión aparece inequívoca a lo largo de todo el lenguaje de "La Madre": la cita recién aducida sólo es una entre muchas, existentes también en las restantes obras de Lorca. He aquí otra, del "Romancero gitano":

Tristes mujeres del valle
Bajaban su sangre de hombre
Tranquila de flor cortada
Y amarga de muslo joven.
("Muerto de amor".)

[1] M. ELIADE, *Traité...* (*passim*).

Sangre-sexualidad.—Ya los versos anteriores contienen también esta conexión; pero veamos otros:

Alrededor de Thamar
Gritan vírgenes gitanas
Y otras recogen la sangre
De su flor martirizada.

("Thamar y Amnon".)

Y en "Bodas de sangre" los leñadores comentan así el misterio de la unión de los sexos:

Leñador 3.º Los buscan y los matarán.
Leñador 1.º Pero ya habrán mezclado sus sangres y serán como dos cántaros vacíos, como dos arroyos secos.

("Bodas de sangre".)

Veíamos antes lo que de "entrada en la vida" tiene el hecho de la sexualidad: ahora vislumbramos, además, lo que de entrada en la muerte hay también en ella, lo cual tampoco implica una contradicción, pues sabemos que "mística nupcial, erotismo y mística de la muerte se dejan difícilmente separar". Pero prescindamos por ahora del tema de la muerte y veamos nuevos eslabones del tema que nos ocupa.

Sangre-fertilidad.—Los millares de mitos y ritos, antiguos o arcaicos, sobre el valor fecundante y fertilizante de la sangre, que forman enteras bibliotecas [1], no

---

[1] Véase J. FRAZER, *The Golden Bough,* especialmente volúmenes II y V, y *Folklore in the Old Testament;* W. MANHARDT: *Wald-und Feldkulte,* etc.

expresan en definitiva otra cosa sino la idea de la solidaridad de la vida —esto es, de la sangre— a través de todos los niveles cósmicos. El poeta conoce este destino de la sangre, y hasta lo invoca para la suya propia:

> Y mi sangre sobre el campo
> Sea rosado y dulce limo
> Donde elevan sus azadas
> Los cansados campesinos.
>
> ("Libro de Poemas".)

De entre el coro de los leñadores, una voz dirá:

> Sangre que ve la luz se la bebe la tierra.
>
> ("Bodas de sangre".)

Y en otro lugar:

> Es necesario tener doscientos hijos y entregarlos a la degollación. Solamente de esta manera sería posible la autonomía del lirio silvestre.
>
> ("Degollación de los inocentes".)

Y, en fin, el misterio de la sangre-vida transmitida a través del mundo sin fronteras entre lo vegetal y lo animal.

> Y su sangre ya viene cantando
> Cantando por marismas y praderas
> Resbalando por cuernos ateridos.
>
> ("Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías".)

La sangre, toda sangre, contiene en sí toda la vida, todo el misterio de la vida. Por eso la sangre derramada es vida derramada y misterio desvelado. Misterio tremendo y fecundo, irresistible y fascinante. García Lorca ha percibido la sangre que brota como "fuente", "chorro" y "arroyo", siente que "hay que seguir el camino de la sangre" [1], y por fin quiere verla "desembocar en el mar" [2]. Tras ella, siguiendo su corriente, engolfado en su océano, el poeta ha tocado los meandros y sirtes de lo numinoso.

IV. El tema de la muerte.

Si la sangre es vida y la sexualidad-fecundidad es entrada en la vida, la muerte es ante todo "sacrificio" de la vida. Para la mentalidad primitiva y arcaica, la muerte no es su fenómeno "natural" en el sentido que nosotros damos a esta palabra [3], ni es tampoco un hecho absoluto, sino más bien algo transitorio, para decirlo con frase de Marett, "morir es una manera de vivir a un nivel más alto" [4]. Morir y matar no significan

---

[1] F. García Lorca, *Bodas de sangre,* acto 3.º, cuadro 1.º.

[2] F. García Lorca, *Bodas de sangre,* acto 1.º, cuadro 2.º (dos veces); págs. 39 y 48 de la ed. Losada, vol. I de las "Obras completas".

[3] E. B. Taylor, *Primitive Culture,* vol. I, cap. XI; vol. II, cap. XII; L. Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive,* pág. 20 y siguientes; E. Sidney Hartland: *Death and disposal of the dead,* en Hastings, *Encicl of Rel. and Ethics,* vol. IV, págs. 411-444.

[4] R. R. Marett, *Sacraments of simple folk,* pág. 205.

para el primitivo nada de definitivo: la muerte tiene su lugar en la periodicidad de la vida, pero no sólo ni principalmente como término final de ella, sino también a lo largo de ella [1], por ejemplo, en las iniciaciones o en la nupcialidad; todavía entre los griegos el ritual del matrimonio se parecía al de los misterios hasta en detalles mínimos, e igual que éstos era concebido como una muerte y resurrección, por lo que se le llamaba también "télos", consagración. De ahí la estrecha conexión entre la muerte, la sexualidad-fecundidad y la vida-sangre, que son otras tantas manifestaciones de la sacralidad de la vida y, por lo tanto, participan del sentido del "sacrificium" en la más amplia acepción de este vocablo.

Pero el morir es un sacrificio peculiar; así como la vida y sus manifestaciones (sangre, fecundidad, sexualidad, etc.) constituyen la más importante *acción* sacral, el morir constituye la suprema pasión sacral: palabra, esta de "pasión", que hay que entender no en el significado más inmediato (padecimiento, sufrimiento, etc.), sino ante todo como destino que forma parte de la vida y que alcanza su más alta significación dentro del mundo de las formas sacrificiales.

Que el valor y el sentido de la muerte en García Lorca se aproxima inconscientemente a esta gama de expresiones arcaicas podremos vislumbrarlo. Desde aho-

---

[1] Más exacto que "A lo largo de ella" sería decir "En el ciclo de ella", porque la vida, que para el moderno es concebida como línea, para el primitivo es más bien como un círculo (cf. G. VAN DER LEEUW, op. cit., 22, 7).

ra, si bien la radical intensidad de las coincidencias sólo se revelará del todo más adelante (cap. VI). Por ahora, de todos modos, ya será significativo observar el modo como se inserta el tema de la muerte en la obra del poeta, en estrecha conexión con los temas ya examinados. Sin duda para percibir el sentido de la muerte en Lorca, algo revelan aquellas obras suyas en la que la muerte es una *anécdota* dolorosa sobrevenida a un amigo o un conocido [1]. Pero será, sobre todo, la muerte como *categoría* de la existencia de sus personajes poéticos lo que consideraremos ahora. Tanto en el teatro como en los poemas se ve a los grandes héroes lorquianos pendientes de una muerte sentida con la misma intensidad y constancia que la fecundidad, la sexualidad y la sangre: son personajes que desde el primer momento se aparecen, para usar la misma expresión de nuestro poeta, "con toda su muerte a cuestas" [2] —igual que la sangre, o la fecundidad o la esterilidad—. Así ocurre en el teatro con los dos trágicos varones de "Bodas de Sangre", con el marido de "Yerma", con la heroína de "La casa de "Bernarda Alba" y hasta con el propio "Don Perlimplín". Así también con "Juan Antonio el de Montilla", "Antoñito el Camborio", el anónimo "Muerto de amor" o "El Amargo". Este último figura en la obra poética de Lorca como "El emplazado" por antonomasia, mas en realidad los restantes héroes lorquia-

[1] Así, por ejemplo, la muerte del amigo del poeta José de Ciria y Escalante, o la del torero Sánchez Mejías, a las que habremos de referirnos más adelante (cf. IV).

[2] Del *Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías.*

nos son, a su vez, otros tantos emplazados. El tema de su muerte es el tema de su vida, es su más cierto y auténtico destino.

Pero todo esto sería de por sí insuficiente para autorizarnos a ver en Lorca un sentido sacral de la muerte: al fin y al cabo todo el mundo sabe que la muerte es el destino universal, y no hay poeta o dramaturgo que haya dejado de poetizar o dramatizar sobre la muerte. ¿Cómo ignorar el fenómeno de la muerte como eje de la poesía y teatro de todos los tiempos y cómo atribuir, entonces, ningún sentido especial a los muertos de Lorca? Pero no es que también los personajes de Lorca mueran: lo significativo es ver por qué mueren y cómo mueren: y en este "cómo" no se alude para nada a la constante ética y literaria del "bel morire". No se trata aquí de la ética del morir, sino de la mística del morir. Tanto el por qué cuanto el cómo adquieren justificación y comprensión en una zona de realidades que bien parezcan ocultas o sean manifiestas, están en todo caso sentidas y expresadas por medio de virtualidades mágicas o virtualidades místicas. Oculta y mágica es la muerte "inmotivada" del niño gitano en el "Romance de la luna", o del "Muerto de amor", o la de "El Amargo" emplazado. Manifiesta, pero mística, es la de casi todos los otros personajes poéticos de la invención lorquiana; y concretamente de una mística que se entrelaza con la mística de la vida-sangre y con la mística de la fecundidad-sexualidad. La muerte es aquí de nuevo otro sacrificio, pero no en el sentido espiritual y

moral que esta palabra posee ya inevitablemente en nuestros idiomas como expresiva del "sacrificarse", sino en el sentido amplio y originario del "sacrificium", que en la religiosidad basada en la sacralidad de la vida orgánica se manifiesta y se celebra en la inmolación vital y sangrienta. La muerte lorquiana es también sangrientamente sacrificial. El eje está constituído por la inmolación en sí misma, por "la sangre derramada", más que por la supresión o la aniquilación del que muere. El que muere se nos aparece ante todo como "víctima"; pero tampoco, una vez más, en el sentido espiritual y moral que esta palabra, como casi todas las del vocabulario religioso, ha adquirido gracias al cristianismo, sino como víctima sacrificial, como ser viviente cuya sangre vemos correr bajo el golpe del cuchillo. ¿Parecerá sutileza o arbitrariedad esta percepción del carácter sacrificial de la muerte en nuestro poeta?

Pues bien, véase cómo el poeta mismo es quien la ha impregnado de sentido sacral. Pero no sólo la muerte de sus víctimas, sino incluso los instrumentos materiales de sus muertes, el objeto con el que se opera el sacrificio: el cuchillo. Todo lector de Lorca conoce la obsesión lorquiana por el cuchillo, la navaja, el puñal. Son los instrumentos de la muerte, los inmoladores de la vida-sangre, y están sentidos constantemente con esa oscilación entre repulsión y atracción que es patrimonio inconfundible de lo sagrado. En las religiones arcaicas, el instrumento del sacrificio de sangre es una

de las cosas más intensamente dotadas de sacralidad [1], y no sin una profundísima razón, pues él es el primero que entra en contacto con la sacralidad de la vida-sangre, el que la libera y "sacrifica". En la obra lorquiana, el cuchillo es siempre, al mismo tiempo, fascinante y funesto: los ejemplos de esta percepción lorquiana son tantos y tan expresivos, que se agolpan en tropel, y por cada uno que transcribamos habrá diez que no cabe aducir, en gracia a la brevedad. He aquí algunas expresiones de "La Madre" en "Bodas de Sangre".

"No sé cómo te atreves a llevar una navaja en el cuerpo, ni cómo yo dejo a la serpiente dentro del arcón".

("Bodas de sangre".)

"(mi hijo) viviría caliente y macho como era si los hombres no hubieran inventado las navajas".

(Ibíd.)

Y junto a la repulsión, la fascinación:

Las navajas de Albacete
Bellas de sangre contraria.

("Reyerta".)

Están los viejos cuchillos
Tiritando bajo el polvo.

("Prendimiento de Antoñito el Camborio".)

Versos, estos últimos, que son una cruenta invitación del poeta a su héroe. Y no menos de tres poemas

[1] Cf. R. PETTAZZONI, *I. Misteri,* pág. 107; J. HASTING, *Encycl. of Relig. and Ethics,* s. v. "Sacrifice" (vol. XI, págs. 1-39).

de los que componen la serie "Poema de la Soleá" reiteran la obsesión del cuchillo: uno de ellos, el titulado precisamente "Puñal", merecería ser transcrito aquí íntegramente. Otro, el que lleva por título "Encrucijada", repite como un estribillo los versos que aluden a "el puñal en el corazón", y termina con esta preciosa confesión del poeta:

Por todas partes
yo
veo el puñal
en el corazón.

Un tercero, titulado "Sorpresa", repite a su vez como un "ritornello" el verso "con un puñal en el pecho". Pero es acaso el "Diálogo del Amargo" una de las obras en que el tema mortal, sentido a través del cuchillo, se revela mejor: desde el principio hasta el final, el cuchillo es el verdadero protagonista de este diálogo de la muerte y es su mágico demiurgo; y cuando el misterioso jinete lo regala al Amargo, éste cae fulminado por su mera presencia. Mas vengamos al final de "Bodas de Sangre". La tragedia termina con el himno de los protagonistas, Madre y Novia, al terrificante instrumento mortal; ambas repiten insistentemente, hasta que cae el telón, los versos estáticos del cuchillo. Una especie de "adoración" al cuchillo une en idéntico gesto a las dos feroces rivales. Ya no lloran cada una a su muerto, ni execran ya cada cual al matador de éste. Las muertes recíprocas, y el poeta hace a sus personajes oír de rodillas el himno del cuchillo. El cuchillo es la muer-

te y es su causa, es su misterio y su fascinación. Toda la trama de la obra es superada ya, y el "juego de las pasiones" se ha transfigurado en los versos de este himno final, de este inverosímil "pange lingua" que celebra una literal apoteosis del cuchillo [1].

Pero el tema de la muerte de Lorca ofrece otros insospechados aspectos de sacralidad. La muerte es "pasión", es "sacrificio", es "inmolación"... ¿de quién? La respuesta es una sola: del varón, del ser masculino, del objeto sobre el que se polariza la expectante aspiración maternal, nupcial y sexual: del mismo ser que cumple la función de subordinado y de "paredro", junto a esas herederas de la gran diosa hegemónica tierna y terrible. Del portador de esa única especie de salvación imaginable para la mente arcaica que conoce la sacralidad de "la vida como sangre" y de "la entrada en la vida" operada en el proceso fecundidad-sexualidad. No es casualidad que a lo largo de la obra lorquiana sean varones los protagonistas del morir, como tampoco era casual el protagonismo de la mujer en los otros aspectos. Muere el varón, muere sobre todo *para* la mujer; se trata de muertes que están sentidas —como la sexualidad, como la sangre— *desde* la mujer, desde la madre,

[1] Es necesario que el lector se enfrente con los últimos versos de "Bodas de sangre" y, sobre todo, que perciba la función apoteósica que esta escena final de la más importante obra lorquiana adquiere en la economía dramática de dicha obra. La pálida evocación que se hace en estas breves líneas de comentario será siempre insuficiente para reflejar las ideas y sensaciones sobre el tema misterioso del cuchillo que el poeta ha orquestado intensamente con recursos verbales y plásticos.

la esposa o la amante. Muere el salvador. Pero el salvador es siempre el varón. Hace falta siempre que el salvador muera, y toda religiosidad mistérica, hipersensible al tema soteriológico, predica siempre una pasión y muerte masculinas como la de Dionysos y la de Atis, como la de Adonis, Osiris y Tamuz. A su manera, los héroes lorquianos reproducen ese misterio y pasión de "El dios que muere"[1]: ya hemos vislumbrado en "Bodas de Sangre" el significado victimario del doble sacrificio varonil. En "Amor de don Perlimplím", el varón se inmolará por la mujer hundiéndose el puñal en el pecho, y el poeta nos hará saber que, gracias a esta muerte, la mujer quedará para siempre "*vestida de la sangre gloriosísima*" del sacrificado. En "Yerma", la protagonista sacrificará con sus manos al marido y la tragedia se cerrará con estas palabras suyas: "*yo misma he matado a mi hijo*". En "La casa de Bernarda Alba", donde todos los personajes que aparecen en la escena son mujeres, era difícil dramatizar sobre la muerte del varón, pero el poeta hará entonces morir a la mujer en cuyas entrañas vive ya el hijo engendrado por el amante salvador. Siempre la misma subordinación del principio masculino al femenino: el varón, hijo, amante o esposo, muere *por* la mujer, *para* la mujer y *en* la mujer; su muerte es sentida *desde* la feminidad. El ser masculino, el portador de los prestigios genésicos, se nos aparecía en el mundo de la fecundidad como instrumento salvífico del prepotente ciclo femenino. Pues

---

[1] J. Frazer, *The Golden Bough,* vol. III, *The Dyind God;* IV, *Adonis, Attis, Osiris;* G. Van der Leeuw: Op. cit., 12, 5.

bien, su muerte es la confirmación y la transfiguración de esa misión del salvador, de ese destino del dios que muere. La muerte se inserta de este modo en la sacralidad, y precisamente como algo inseparable de todo el vasto sistema de sacralidades que hemos vislumbrado en los temas de la sangre y de fecundidad.

Pero las coincidencias hasta ahora señaladas entre poesía y religiosidad a través del triple tema de la fecundidad, la sangre y la muerte, no son todavía más que un esbozo. Nos falta penetrar más adentro en cada uno de estos "Temas"; y ello para percibir no sólo la nueva serie de hondas connexiones que con su reiteración alejen toda posible sospecha de la superficial casualidad en tales coincidencias, sino además para percibir también el profundo vínculo secreto que las produce, que las liga y las nutre: causa, vínculo y savia que, bajo especies formalmente poéticas, contienen en sí aquellas virtualidades sustancialmente numinosas que son patrimonio del mundo religioso.

V. La fuente de la sacralidad.

No basta, pues, saber que el mensaje poético de Lorca polariza en torno a esos tres grandes temas, íntimamente conectados entre sí, que son la sangre vida, la facundidad con sus conexos y la muerte. Tampoco basta haber percibido una serie de coincidencias entre el profundo sentido que esos temas adquieren en el poeta y el sentido que poseen para la religiosidad naturalística. Nos falta explorar todavía el reducto principal,

el venero de donde emanan esas coincidencias, que son, no hay que olvidar, algo más que puras coincidencias temáticas, ya que por debajo del tema ostentan una subterránea coincidencia en el grado y en la calidad, esto es, en la intuición numinosa de esas realidades. Y ¿cuál puede ser, dónde puede estar ese reducto?

Porque para hablar seriamente de "religión" no es ya suficiente pasear la mirada por el paisaje de las cosas "relegadas". Es necesario percibir también qué es lo que relega, dónde está el "principio religante", o dicho con la palabra justa, cuál es y dónde está la divinidad, el ser transmundano y radical. Porque todo aquel sistema de sacralidades que hemos vislumbrado versa sólo sobre entidades cismundanas: ni la vida, ni la sangre, ni la fecundidad con todos sus connexos, ni la muerte son la divinidad. Es cierto que revelan lo numinoso (con sus "hierofanías"), y es evidente que rezuman sacralidad; pero lo divino no habita en ellas como en su propia casa, no son la divinidad misma, sino sus manifestaciones y sus agentes, objetivados en el mundo. Todo es bien percibido por la religiosidad naturalística (a ella se refiere lo anterior, no se trata aquí de filosofar por cuenta propia). En mil formas, con mil nombres, bajo mil símbolos, esa divinidad suprema y radical se hace perceptible para la religiosidad de la vida orgánica, que a ella refiere todo el propio sistema de sacralidades. Esa divinidad opera sobre el mundo terrestre, lo potencia y lo inerva; mas ella misma está fuera y más allá de la tierra y de todo lo terrestre y, por tanto, más allá de la sangre, la vida fecunda o la muerte.

Pero más allá de la tierra y lo terrestre está para la experiencia del hombre arcaico el cielo y lo celeste: el cielo brillante, el sol, el rayo, las estrellas, la luna... He aquí un perenne asiento y demora de la divinidad; he aquí la gran cantera de dioses. De ellos salieron a millares dioses indoeuropeos y semíticos, mediterráneos y asiáticos, africanos o australianos y americanos. Ahora bien, entre todas aquellas realidades y fenómenos celestes que el hombre primitivo y arcaico perciben como seres transmundanos y divinos, hay uno que para la mentalidad arcaica resulta ser el más rico, el más influyente en la tierra y, sobre todo, en la vida orgánica, el más misterioso y esperanzador, y, en fin, el más "potente" que todos los restantes. No es, ciertamente, el sol. Es la luna, como comprueban mil veces el etnólogo y el historiador de las religiones; y si al hombre moderno le cuesta trabajo percibirlo así, sólo revele cuán lejana está ya la mentalidad moderna y racional de la arcaica y mágica. Esta preeminencia de la luna, señalada por toda una legión de estudiosos (Krappe, Preuss, Roscher, Hentze, Eliade... [1]), en todo un cúmulo de rea-

---

[1] A. H. KRAPPE, *Mythologie Universelle,* passim.; *La Genèse des mythes,* págs. 100-126; W. M. ROSCHER: MONDGÖTTIN, en Roschen, *Lexicon;* K. TH. PREUSS: *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Specialformschung* (Archiv für Religionswissens., XXIII, 1925). C. HENTZE: *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); M. ELIADE: *Traité d'Histoire des Religions,* págs. 142-167. A esta última obra se hará una más frecuente alusión a lo largo de estas páginas en todo lo referente a la divinidad lunar, tanto por tratarse de un libro especialmente asequible para el lector español (está a punto de aparecer la

lidades biocósmicas que la sutil atención del hombre primitivo capta de un modo inexorable. La luna preside la fecundidad vegetal y la animal, impera sobre las aguas, gobierna todos los tiempos, el cósmico como el atmosférico [1]; es, ella misma, el único ser celeste "que crece y decrece, nace y muere" [2], y, en una palabra, "es por excelencia el astro de los ritmos de la vida" [3]. Por esta precisa razón las religiones basadas en la sacralidad de la vida orgánica han mirado siempre a la luna como a su más natural divinidad. Buscábamos antes el reducto originario de las sacralidades del mundo terrestre, su "principio religante", transmundano y radical: es la luna agente y símbolo de fecundidad, de vida y de muerte.

Todo esto ocurre en la religiosidad naturalística y, sobre todo, en aquellas formas de religiosidad basadas en un especial sentido numinoso de la vida orgánica. Ahora bien: ¿osaremos decir que en la poesía de un poeta modernísimo la luna puede ser percibida también como el reducto originario de sus intuiciones, como principio que preside los "temas" de la fecundidad, de la sangre y de la muerte? ¿No será más prudente detener

---

versión española), cuanto por el excelente resumen que en ella ofrece el gran historiador rumano sobre la materia.

[1] La noción de que el cambio del tiempo depende de la luna es harto conocida; en cuanto al tiempo cósmico en relación con la luna, baste recordar los calendarios lunares. La raíz que ha formado la palabra "luna" en varias lenguas es la misma del verbo "medir".

[2] A. H. KRAPPE, *La Genèse...*, pág. 111.

[3] M. ELIADE, Op. cit., pág. 142.

ya aquí la búsqueda de coincidencias entre poesía y religión y, contentándonos con las ya halladas clausuras el inventario? ¿No parecerá desmedido pretender buscar en la luna de García Lorca, en esa "luna lunera" de las graciosas aliteraciones, algo parecido, ni aun remotamente, a lo que debe ser una "fuente" y un "principio" de religiosidad y de sacralidad?

Pero no es el historiador de las religiones quien osa, quien busca, quien encuentra; es el poeta. Es García Lorca. Nosotros lo único que haremos es constatar osadías, búsquedas y hallazgos y, a lo sumo, asombrarnos de su tremenda e insospechada intensidad. ¿O es que van a ser los propios críticos quienes se contenten con ver en la poesía tan sólo un puro juego? Pero contra este riesgo ya hemos aducido al frente de estas páginas, a modo de exorcismo, las justas palabras de Van der Leeuw: "Ya ha pasado la hora en que se podrá resolver la poesía no viendo en ella sino comparaciones emitidas por juego, y la religión, viendo en ella tan sólo otra noción igualmente infantil" [1]. Poesía y religión: Veamos de nuevo, siguiendo dócilmente al poeta, cómo discurren entremezcladas ambas en la obra de Lorca. Pero ahora ya contemplaremos el triple tema fecundidad-sangre-muerte en su estrato más profundo, en la instancia que los relega con su principio transmundano y radical, que es la luna. Así completaremos nuestro "descenso al antro" del alma del poeta.

---

[1] G. Van der Leeuw, Op. cit., 83, 4.

VI. Luna y muerte.

El último tema de la triada examinada hace poco en la obra de Lorca era la muerte. Reemprendamos ahora la marcha a través del hilo reciente de ese mismo tema, pero ahora ya con la luz de la luna. El sol no tiene devenir, pero la luna, en cambio, muere una vez por mes. Para la religiosidad primitiva y arcaica la luna contiene en sí a la muerte, la sufre y la trasciende [1]. Luna y muerte son inseparables: la luna es su dueña y su símbolo. Por eso existe toda una categoría de mitos primitivos destinados a "explicar" el origen de la muerte en los que la luna es presentada como fautora, inventora y distribuidora de la muerte (trance, este del morir, que sería incomprensible para el primitivo a no ser por la "revelación" de un paradigma de la muerte como es el contenido en el ciclo lunar): en esos ritos se repite hasta la saciedad un mensaje de la luna a los hombres que dice siempre: "Así como yo muero... vosotros moriréis también" [2]. Por esto mismo en muchas religiones arcaicas las divinidades lunares son al mismo tiempo divinidades funerarias y ctónicas [3]. En fin, la ecuación luna-muerte es tan intensa y constante, que incluso se infiltró en el cristianismo a través del símbolo funera-

---

[1] A. H. Krappe, *La Genèse...*, pág. 114.

[2] R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, I, págs. 22 y 30; J. Frazer: *The belief in immortality*, I, pág. 69.

[3] E. Siecke, *Hermes, der Mondgott*, A. H. Krappe, *La Genèse...*, págs. 116 y sigs.

rio de la media luna [1] y constituye una de las intuiciones más arraigadas en la mentalidad arcaica, como comprueban con persistencia el etnólogo y el historiador de las religiones [2].

Pues bien, en la poesía de Lorca la ecuación y conexión entre luna y muerte es también una de las expresiones poéticas más frecuentes e intensas, desde sus obras primerizas hasta las de madurez, y tanto en la poesía como en el teatro. Hasta tal punto ello es así, que cualquier buen conocedor de la poesía lorquiana no dudaría en identificar como obra de nuestro poeta un verso suelto en el que vayan emparejadas luna y muerte; por ejemplo, el octosílabo de un romance que dijera,

La luna es el primer muerto.

¿Cómo podría decir de ser lorquiano este octosílabo? Y, sin embargo, esta frase no tiene nada que ver con un romance, no es tan siquiera un verso y tampoco la ha escrito García Lorca. No es sino la literal traducción al español de una especie de axioma histórico-religioso que un gran estudioso germánico, Seler, formuló por

---

1 F. CUMONT, *Le Symbolisme funéraire,* págs. 213 y sigs. Véase también la gran obra de UGO RAHNER: *Griechische Mythen in christliger Deutung,* págs. 305-404, que desarrolla el tema de "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond".

2 D. NILSSEN: *Die Altarabischer Mondreligion;* K. TH. PREUSS: *Das Problem der Mondmythologie...* (Archiv für Religionswiss., XXIII, 1925), págs. 1-14.

vez primera hace ya tiempo con las palabras "Der Mond ist der erste Gestorbene", y que la ciencia de las religiones emplea con valor axiomático. ¡Y sin embargo, Lorca la intuyó, la vivió, la expresó con palabras harto parecidas!:

La luna está muerta, muerta,
pero resucita en primavera.

(Del libro "Canciones").

No sólo eso: todo un poema suyo se titula, precisamente, "La luna y la muerte", y explaya esa ecuación a través de toda una gama de imágenes cromáticas y vegetales, que seguirán repitiéndose a lo largo de toda la obra lorquiana. Y más aún: en "Bodas de Sangre", la luna, convertida en personaje, es presentada como agente de la muerte de los protagonistas (acto 3.º, cuadro 1.º). Pero las expresiones lorquianas de la ecuación luna-muerte no acaban aquí, son muchas más y, sobre todo, ostentan una increíble coincidencia con las de la mentalidad arcaica: por ser la luna el primer muerto, por ser la señora de la muerte, es también la sede de todos los que mueren, es el destino y el país de los muertos. La luna los capta y acompaña, los lleva hasta sí misma. Esto, que el historiador de las religiones denomina la "función psicopompa" ("acompañadora de almas"), característica de las divinidades lunares [1], el poeta lo ha expresado casi hasta la monotonía. Abramos el "Romancero gitano" por su primera página y nos encontrare-

[1] A. H. KRAPPE, *La Genèse...*, págs. 116 y sigs.

mos con el "romance de la luna luna": Ya desde el título empiezan las graciosas aliteraciones. Leamos los cuatro primeros versos:

La luna vino a la fragua
con su polisón de nardos;
el niño la mira, mira,
el niño la está mirando.

("Romance de la luna luna".)

Los ritmos de la aliteración continúan, juguetones e infantiles, ¿cómo podríamos prever nada funesto? Nosotros, no; el primitivo, sí; el primitivo *sabe* que la visita de la luna puede ser fatal. Lorca también lo sabe, y nos lo revelará bien pronto:

Dentro de la fragua el niño
tiene los ojos cerrados.

Por el cielo va la luna
con un niño de la mano.

(Ibíd.)

Con un niño de la mano: decir de esta luna lorquiana que es psicopompa sonaría a vitanda pedantería. Y, sin embargo, esto es lo que el poeta ha querido decir con su propio lenguaje. Pero un ejemplo es poco. Aquí tenemos a "El Amargo", el emplazado, uno de los personajes inequívocamente predestinados por el poeta a la muerte. Ya se ha cumplido la fatalidad misteriosa del cuchillo que, a lo largo de todo el "poema del cuchillo"

(el "Diálogo del Amargo"), veníamos presintiendo: ahora sólo nos queda asistir al sepelio del Amargo, presidido por su madre. Y la madre dirá:

La cruz. No llorad ninguna.
El Amargo está en la luna.

("Canción de la madre de El Amargo".)

Otro hombre vocado a la muerte, Ignacio Sánchez Mejías. ¿Qué será de él después de muerto, qué destino le cabe? El poeta conoce sin titubeos ese destino y lo invoca:

Que se pierda en la plaza redonda de la luna.

("Llanto por la muerte de I. S. M.".)

Pero aquí está la sonámbula. Es otra predestinada de la luna, más quizá que el torero, e incluso más que el emplazado Amargo: Lorca nos diría que también ella es "amarga"; pero, además, la luna impera sobre ella de otras dos maneras: como mujer que es y como sonámbula [1]:

Bajo la luna gitana
las cosas la están mirando
y ella no puede mirarlas.

Compadre, ¿dónde está, dime,
dónde está tu niña amarga?

---

[1] Nada más natural para la mentalidad arcaica que atribuir a la luna el fenómeno del sonambulismo, y las creencias populares conservan tenazmente esta conexión.

Sobre el rostro del aljibe
se mecía la gitana
un carámbano de luna
la sostiene sobre el agua.

("Romance sonámbulo".)

Después de esto, ¿será menester aclarar que cuando el poeta insiste en llamar repetidamente al Camborio "*moreno de verde luna*", este verso no es precisamente un piropo, sino un presagio de la muerte que merodea en torno suyo? ("Muerte de Antoñito el Camborio"). ¿Y será también necesaria, después de lo que hemos visto más atrás sobre el cuchillo, afirmar que cuando el poeta nos lo enseña como receptáculo de la luz lunar su intención no es precisamente proporcionarnos una pincelada impresionista de pura índole visual, sino una clara y coherente intuición de que luna y muerte están en íntima relación, y que el cuchillo en tanto se ve inundado por la luna en cuanto que, como agente de muerte, la luna lo preside y hasta lo "administra"? Véase hasta qué punto:

La luna deja un cuchillo
abandonado en el aire.

("Bodas de sangre".)

Pero la luna no es sólo el destino mortal para las criaturas poéticas de la invención lorquiana, como la sonámbula, el niño o los héroes de la gitanería. Se muere un amigo del poeta, una persona llamada José de

Ciria y Escalante, y el poeta le dirá, imaginándolo ya como huésped del mundo lunar, "verde y frío":

> Vuelve hecho luna y corazón de nada.
> Vuelve hecho luna...
>
> Y tú arriba, en lo alto, verde y frío.
>
> ("En la muerte de J. de C. y Escalante".)

Vuelve hecho luna: la luna muere y renace, y sus pupilos, los muertos, que están en ella, conocen, como ella misma, una secuencia de renaceres y morires. Es decir, viven: al morir renacen en ella, pueden volver con ella misma, y su muerte es una forma de perenne resurrección. En muchos mitos acerca del origen de la muerte hemos visto que la luna, esto es, "el primer muerto", la descubridora y dueña de la muerte, enviaba a los hombres un mensaje que decía: "así como yo muero... vosotros moriréis también". Pues bien, en estos mitos ese mismo mensaje tiene siempre una segunda parte: "Así como yo resucito, vosotros resucitaréis también" [1]. Aquí radica todo el inmenso valor de la luna para el hombre arcaico: la luna es el único ser ultramundano y divino que lo mismo que el hombre conoce la ley del devenir, que cumple un destino patético y, sobre todo, que alimenta con su propia resurrección la esperanza de todo ser humano en alguna forma de inmortalidad. Eliade

---

[1] R. PETTAZZONI, *Miti e leggende,* I, págs. 22 y 30; J. FRAZER: *The belief in immortality,* I, pág. 69.

ha expresado esta universal intuición religiosa con las palabras más concisas y exactas: "la luna revela al hombre su propia condición humana; en cierto modo el hombre se mira y se reencuentra en la vida de la luna. Por eso el simbolismo y la mitología lunar son patéticas, pero a la vez consoladoras" [1].

En medio del patetismo de la muerte, el poeta y sus personajes conocen también esta misma consolación: la consolación del amigo muerto que "vuelve" con la luna y la consolación que la madre del Amargo predicaba a las plañideras:

La cruz. No llorad ninguna.
Que el Amargo está en la luna.

("Canción de la madre del Amargo".)

Pero hablando del binomio luna-muerte y de las coincidencias que su intuición poética lorquiana ofrece respecto de la intuición mítica e histórico-religiosa será menester hacer todavía una importante observación. En toda mitología, sugeríamos antes, y en toda religión, el mito reclama al rito, lo supone y lo exige, lo aclara y se encarna en él [2]. Pues bien, García Lorca ha llegado

[1] M. ELIADE, Op. cit., pág. 165.

[2] El tema de las relaciones entre mito y rito, que constituye hoy una de las cuestiones de máxima actualidad en la Historia de las Religiones, no puede aquí ni esbozarse siquiera. El lector que esté al tanto de estas materias no necesita indicación bibliográfica sobre asuntos que a tantas disquisiciones e iluminaciones viene dando lugar en estos últimos años. El que no esté puede percatarse en seguida a través de las publicaciones periódicas y

a encarnar el mito luna-muerte, dándole una expresión dramática de carácter ritual. En el tercer acto de "Bodas de sangre", en la noche misteriosa del bosque donde se refugian los trágicos amantes, sale la luna, pero esta luna no es el sólito recurso luminotécnico de la escenografía teatral, sino un personaje mítico. La luna, un ser que habla y se mueve, que ostenta su hacha fatídica de disfrazado de leñador que viene a cortar vidas humanas. En esta encarnación plástica, la Luna es ayudada por otro personaje, la Muerte, que actúa como diácono de la Luna. Ambos constituyen una única realidad sobrenatural encarnada en dos figuras plásticas: detrás de la Luna, como ministro suyo, está la Muerte, y si la luna se ha hecho carne, ha sido trayéndose consigo a la muerte encarnada. Nótese esto: el poeta nos hace ver a las dos víctimas de la luna que van a morir pronto. El uno a manos del otro, pero haciéndonos saber cómo en realidad son los dos quienes mueren a manos de la Luna: de la Luna, que los ha elegido de antemano, que para eso está allí, que declara ella misma el objeto de su venida, que escucha indiferente las súplicas del coro de leñadores invocando clemencia para las víctimas... Y también los predestinados al sacrificio, que ven en la luna su destino, y uno de ellos dirá:

---

los Congresos de Historia de las Religiones. A modo de ejemplo, cf. *Proceedings of the 7th Congress for the history of religions,* Amsterdam, 1950; C. KLUCKHOLM: *Myths and Rituals, a General Theory* ("Harvard Theological Jahrbuch", 1949, Band VII, páginas 79-12); A. E. JENSEN: *Mythos und Kuld bei Naturvölkern,* 1951.

Clavos de luna nos funden
mi cintura y tus caderas.

(Acto 3.º, cuadro 1.º)

Mas los protagonistas del morir no son los pobres seres que mueren, sino la luna que les trae la muerte. El poeta nos hace sentir esta "verdad" con una evidencia sobrecogedora, con una plasticidad que deja ya de ser dramática para ser ceremonial: La Luna, el gran oficiante, siempre seguida de su diácono que es la Muerte, entra "*muy despacio*" en la escena vacía. Entonces, súbitamente, al fondo "*se oyen dos largos gritos desgarrados:* ya está la muerte aquí: entonces "*la Luna se detiene. El telón baja en medio de un silencio absoluto*" [1].

No es posible representar de manera más viva el mito de la Luna como divinidad de la muerte. El poeta ha organizado hasta el último detalle de esta encarnación ritual del mito, de esta sacra representación. El mito luna-muerte es ya algo más que mito, se ha "celebrado", es "sacramentum", se nos ha hecho patente no sólo ante la mente, sino ante los ojos de la carne por medio de una mística acción potente, hierática y sacral. Es, en una palabra, rito, que siempre y en toda religión se define precisamente así, como una acción potente, hierática y sacral.

---

[1] Véanse las acotaciones del autor y téngase de nuevo en cuenta lo que sobre este episodio se dijo más atrás (nota 33).

VII. Luna y sangre.

Examinando antes el tema de la sangre, vimos que ella posee en sí misma un fuerte valor numinoso como manifestación que es de la sacralidad de la vida orgánica. Ahora se trata de seguir viendo si también en este caso existe el principio religante y supramundano que confiera a la sangre su sentido y sus valores religiosos: en otros términos, se trata de ver si también la sangre, como la muerte, está presidida y regida por la potente y misteriosa divinidad lunar. ¿Es posible que tanto la mente arcaica como el poeta moderno coincidan de nuevo en esta religación? ¿Cabe esperar tan reiterada connivencia entre las intuiciones de mentes tan lejanas?

Sin duda alguna: porque la sangre *es* vida, y porque la vida pertenece a la luna. En fin de cuentas, cuando veíamos a la luna elegir y vocar hacia sí a los muertos acompañándolos "de la mano" hasta su mansión (función psicopompa de las divinidades lunares), no se trataba, ciertamente, de un inerte cargamento de cadáveres, sino de una reintegración de vidas y de almas a la mansión originaria y principal. "Pars maior minorem trahit." Pero si la vida y el alma son para el primitivo la sangre misma, ello quiere decir que debemos estar dispuestos a no extrañarnos de ver a la luna cosechando la sangre del mundo sublunar, que es su feudo. En las mitologías arcaicas es frecuente ver a la luna captanto toda la sangre de los seres terrestres [1], y hasta

[1] A. H. Krappe, *La Genèse...*, pág. 118.

en ciertas creencias populares se prolonga esta noción imaginando la luna provista de un hocico que le sirve para aspirarla [1]. La cosechera de muertos, esto es, de vidas, es, pues, inevitablemente, succionadora de la sangre, que es inseparable de la vida. Pero esta succión no es vampirismo: es posesión y reintegración de la vida a la Vida. No es tampoco maleficio: es el beneficio de la salvación; ya vimos que en la luna están el gran patetismo y la única consolación: de eso se trata, una vez más: la succión sanguínea operada por la luna no es sino un trámite de la soteriología lunar. Y así la sangre de los héroes lorquianos no podría eximirse de ser succionada por la luna. Ante la de Ignacio Sánchez Mejías, el poeta suplica:

Dile a la luna que venga,
que no quiero ver la sangre
de Ignacio sobre la arena.
¡Que no quiero verla!
La luna de par en par.

("Llanto por la muerte de I. S. M.".)

Y, hecha la súplica, por virtud de su poder impetratorio, no hay sino esperar a que la divinidad lunar invocada reaccione y acuda. Hela aquí:

La vaca del viejo mundo
pasaba su triste lengua
sobre un hocico de sangres
derramadas en la arena.

(Ibíd.)

---

1 *Revue des Trad. Popul.,* XIII (1899), pág. 273; *ibíd.,* XVI (1902), pág. 586.

Esta vaca del viejo mundo, esta gran vaca cosmogónica es la luna (poco después la llamará de nuevo, y ya veremos con qué profundo sentido, "doliente res"). La conocida oscilación entre fascinación y repulsión, propia de lo sagrado, se hace otra vez presente en estos versos. Pero esta aspiración de la sangre por la luna tiene su más insistente expresión, por boca de la Luna misma, en la ya conocida encarnación dramática que el poeta le confirió. Oigamos lo que la luna dice de sí misma, y veamos de paso la presencia no casual del cuchillo:

La luna deja un cuchillo
abandonado en el aire
que siendo acecho de plomo
quiero ser dolor de sangre.

Y poco después:

Pues esta noche tendrán
mis mejillas roja sangre
¡Un corazón para mí!
¡Caliente! ¡Que se derrame
por los montes de mi pecho!

Y luego:

Pero que tarden mucho en morir. Que la sangre
me ponga entre los dedos su delicado silbo.

("Bodas de sangre", acto 3.º, cuadro 1.º)

El tema luna-sangre desemboca así, naturalmente, en el

tema luna-muerte, del que ya nos hemos ocupado lo bastante, y no es necesario seguir, por lo tanto, aquí el curso natural del flujo sanguíneo hacia la desembocadura del morir. Mas por el otro extremo, por el de su manantial, el tema de la sangre está conectado con el de la fecundidad. Si la sangre *es* vida, el tema de la sangre reclamará remontarnos de nuevo al mundo de la fecundidad y sus connexos, esto es, el tema del origen de la vida para ver cómo también él está presidido por la divinidad lunar. Es lo que haremos en el capítulo siguiente, que versará sobre la luna y la fecundidad. Mas antes de abandonar el tema de la sangre y la luna merece la pena aprovecharlo como plataforma para señalar un nuevo continente de intuiciones que desde él se vislumbra: continente deliberadamente silenciado hasta ahora por nosotros, pero al que más tarde habrá que acudir en nuestra exploración siguiendo los pasos del poeta, porque también ofrece un vasto panorama iluminado y presidido por la luna.

Ese continente es el del mundo vegetal. Porque en el mundo sublunar no sólo hay vida animal, sino también vida vegetal que, *de por sí,* no está contenida ni expresada por el torrente de la sangre, sino por el multiforme torrente de las aguas, sujeto también al devenir lunar y feudo de la luna. Esta es la perspectiva que aquí se ofrece para un desarrollo posterior. Ahora sólo se trata de ver cómo la sangre, expresión de un modo de vida, el orgánico animal y humano, se da la mano con el otro modo de vida existente en el mundo sublunar, el vegetal. Ya al estudiar antes el tema de la

sangre estuvimos a punto de trasladarnos insensiblemente, siguiendo los versos del poeta, a ese mundo vegetal que está también integrado en el sistema de sus intuiciones poéticas no menos que en la intuición religiosa arcaica:

> Sangre que ve la luz se la bebe la tierra.
>
> ("Bodas de sangre".)

Y una vez bebida por la tierra, esa sangre sirve para fertilizar el mundo vegetal: recuérdense los versos, ya citados, en los que el poeta dice:

> Y mi sangre sobre el campo
> sea rosado y dulce limo
> donde claven sus azadas
> los cansados campesinos.

O aquellas prosas en las que sobre la degollación de los doscientos hijos dice el poeta que "solamente de esta manera sería posible la autonomía del lirio silvestre". O, en fin, y para aducir versos nuevos, véase la secuencia sangre-luna-vegetación, expresada así:

> Prado mortal de lunas
> y sangre bajo tierra
> Prado de sangre vieja.
>
> ("Canción de la muerte pequeña".)

Exactamente lo mismo sucede en la religiosidad arcaica: la sangre, una forma de la vida, está hermanada

con esa otra forma de la vida que brota de la tierra bajo la numerosa especie del mundo vegetal. Millares de mitos y de ritos conocen y utilizan esa fraternal comunión entre la sacralidad de la vida orgánica (sangre) y la sacralidad del mundo vegetal. A ello ya hemos aludido viendo en ella un caso típico de lo que con Eliade llamábamos "solidaridad de las hierofanías". El principio de esta solidaridad, o como decíamos nosotros, de esta religación, es, una vez más, la luna. Al mismo tiempo ella preside el mundo de la vida animal y el de la vegetal. No hay, pues, contradicción entre la intuición de la luna como succionadora de la sangre del mundo y la intuición de la tierra como bebedora de sangre.

La luna es también señora de la tierra y del mundo vegetal no menos que del animal, y lo fertiliza con todas las linfas que ella preside, una de las cuales es la sangre.

Pero regresemos al terreno concreto de las solidaridades determinadas por la luna: y una vez que hemos percibido la religación luna-sangre, y vislumbrado (sólo vislumbrado) su extensión a la fertilidad vegetal, remontémonos a la vida en su hontanar, esto es, a la fecundidad y sus connexos como entidades también religadas por la divinidad lunar.

VIII. Luna y fecundidad.

Al examinar la fecundidad y sus connexos como lema primordial de nuestro poeta y de la religiosidad arcaica, insistíamos sobre todo en este importante paralelis-

mo: la común preeminencia de la mujer en ambos mundos, el poético y el religioso, la hegemonía de la feminidad en la poética lorquiana y en la religiosidad de la vida orgánica. La mujer y todo lo con ella relacionado era lo más misterioso y lo más potente, es decir, lo más numinoso. Por eso la mujer y sus trances han sido siempre portadores de más tabú —y también de más virtudes— que la masculinidad. Todo ello no es sino una nueva manifestación de la vida sentida como sacralidad. Sobre la faz del mundo orgánico la génesis de toda vida se opera desde la feminidad: por eso la luna, religadora de todas las formas de vida, preside y anega a la feminidad. En el mundo sublunar no hay nada más "lunar" que la hembra: las palabras "menstruación" y "mes" derivan de la misma raíz indoeuropea que ha dado la palabra "luna" ("Mond", "moon", etc.) [1]. El trance del natalicio está relacionado con la luna. Todo esto reposa sobre experiencias biológicas universalmente conocidas, y de las que la Etnología de todos los pueblos arcaicos y el folklore de los modernos ofrecen una can-

---

[1] De la raíz indoeuropea *mē*, que contiene la idea de "medir", se han formado en casi todas las lenguas derivadas palabras que expresan las nociones de "mes" (*mensis*, sánscrito *mās*), así como las de "medida lunar" (*menstruo*) y "luna" (*Mond, moon*, etcétera). Cf. WALDE-POKORNY: *Vergleich. Wört der indogerm Sprachen*, pág. 2.771, y ERNOUT MEILLET: *Dict. Etym. de la langue latine*, 3.ª edic., 1951, pág. 708. En cuanto al latín y sus derivados, el sustantivo *luna* procede de otra raíz distinta, relacionada con *lux* (*lux-na*); pero aún las nociones de luna y mes han prolongado su interdependencia en alguna lengua neolatina, como el rumano ("luna" = mes).

tera inagotable. Mas para el primitivo, todo esto no es biología, sino sacralidad, dimanante de la divinidad lunar. Para la mentalidad arcaica, por ejemplo, la luna suele ser la verdadera embarazadora de todas las mujeres [1], y aun, frecuentemente, es considerada como el "primer esposo" de toda mujer; y según ciertas creencias, la muchacha que no evite ponerse frente a la luna en el momento de la micción corre el riesgo de quedar "ipso facto" embarazada por la luna, embarazo que en varias lenguas se expresa con un adjetivo derivado de "luna" y equivalente a "estar lunada" [2].

Un conocido poema lorquiano, "San Gabriel", desarrolla, por debajo de una evocación lírica de la ciudad de Sevilla, el tema de la Anunciación arcangélica. Pero como tantas veces ocurre en la poesía de Lorca, lo principal no será de ningún modo el tema localista o el tema cristiano, sino el tema de la fecundidad, operada aquí en la persona de una mujer llamada Anunciación: y nada más mencionado el nombre de la mujer aparecerá la luna sobre ella. Dice el poeta:

Anunciación de los reyes
bien lunada y mal vestida

("San Gabriel".)

---

[1] Cf. VAN GAENEP, *Mythes et Legendes D'Australie,* páginas 101 y siguientes.

[2] P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux,* pág. 274; R. BRIFFAULT: *The Mothers,* II, págs. 538 y sigs.

Y el arcángel visitante reitera y puntualiza:

Dios te salve, Anunciación,
bien lunada y mal vestida.
Tu niño tendrá en el pecho
un lunar y tres heridas.

(Ibíd.)

La embarazada es "bien lunada" y la criatura ostentará en el pecho el símbolo de su procedencia, el "lunar". A partir de este momento la "anunciada" se sentirá ya fecunda:

En el fondo de mis pechos
ya nace la leche tibia

El niño canta en el seno
de Anunciación sorprendido.

(Ibíd.)

Al examinar el tema de la fecundidad la gama de sus connexos nos obligaba a insistir especialmente tanto en el fenómeno de la maternidad y en la importancia de los senos femeninos cuanto en el ciclo de la sexualidad, que ofrecía desarrollos paralelos en la religiosidad arcaica y en la poesía de Lorca. Ahora añadiremos que también la luna preside toda esta secuencia: véase con qué insistencia asomó el astro lunar en una de las obras lorquianas más transidas de estática contemplación de

la sexualidad a través de una nefasta desfloración. Se trata del romance de Thamar y Amnon:

> La luna gira en el cielo
> sobre las tierras sin agua.

La virgen que pronto va a ser "martirizada" estaba soñando

> Al son de panderos fríos
> y cítaras enlunadas.

Pero he aquí al hermano funesto:

> Amnon estaba mirando
> la luna redonda y baja
> y vió en la luna los pechos
> durísimos de su hermana.
>
> ("Thamar y Amnon".)

Ya está violada la virginidad, ya brota la sangre: obsesivamente, la sangre derramada inunda todos los versos siguientes con tremenda vociferación. Después de lo que sabemos sobre las relaciones entre luna y sangre, este himno sangriento adquiere para nosotros su más profundo sentido: el binomio luna-sexualidad contiene también en sí a la sangre. Veamos lo expresado en otro lugar por el poeta con toda claridad:

> Los senos se le llenaban de sangre inútil.
> La sangre maternal y la luna sostuvieron la batalla contra la sangre triunfadora.
>
> ("Degollación de los Inocentes" O. C. VII, pág. 177.)

Diremos, en vista de este tercer elemento, la sangre, que el binomio luna-sexualidad es más bien un trinomio. Pero las realidades que tanto el primitivo como el poeta están dispuestos a resumir y figurar en la luna no son dos ni tres; son muchas (habría que hablar entonces más bien de un polinomio): o mejor dicho, son *todas* (y ya así el lenguaje matemático nos resulta ineficaz porque la matemática no opera con "pannomios"); digamos más bien que forman una total constelación, un verdadero universo. Veamos ahora cómo el polinomio lorquiano es capaz de multiplicarse indefinidamente en esta cadena de intuiciones cuyos eslabones principales son la fecundidad, la luna y la sangre:

> "La recién parida tenía un miedo terrible a la sangre, pero la sangre bailaba lentamente con un oso teñido de cinabrio bajo sus balcones. No era posible la existencia de paños blancos ni era posible la existencia de agua dulce en los valles. Se hacía intolerable la presencia de la luna y se deseaba el toro abierto, el toro desgarrado con el hacha y las grandes moscas gozadoras."
>
> ("Degollación del Bautista", O. C. VII, pág. 172.)

Esta extraña enumeración, ¿no sería un caso típico y evidente de esa conocida figura del lenguaje que la más reciente ciencia estilística denomina ingeniosamente, una "enumeración caótica"? Pero ante una tal sospecha o tentación, el historiador de las religiones tendría derecho a preguntar a su vez a la estilística: ¿y no sería más bien una abusiva simplificación de la estilística, demasiado confiada en el análisis de los meros soportes

verbales y gramaticales, considerar caótica una enumeración de este tipo?, y más aún: ¿qué concepto tiene la estilística de lo que es el "caos" y de lo que es el "orden"?

Porque en esta enumeración no todo es tan caótico como pudiera parecer: la mayoría de los objetos y expresiones mencionados en ella pueden revelar una íntima coherencia, que brota de un orden; ciertamente, no del orden lógico y racional, sino de ese "otro" orden que preside las intuiciones míticas, propias del primitivo y del poeta. Ya por de pronto, tres de los elementos de esa enumeración, y precisamente los que constituyen todo su eje, a saber, fecundidad, sangre y luna, se han revelado claramente a lo largo de estas páginas como la expresión de un riguroso orden que preside y organiza tanto las intuiciones lorquianas cuanto las intuiciones de una religiosidad naturalista.

Pues bien, alrededor de ese "eje intuitivo" formado por la secuencia fecundidad-sangre-luna los restantes elementos enumerados se han polarizado por rigurosa connexión, o han brotado por natural segregación. Pero connexión y segregación de índole no siempre y exclusivamente óptica o sensorial, sino más bien y más precisamente mítica. Podrá ser una mera explanación óptica la alusión a los "paños blancos" que se hacen imposibles por la fluencia de la sangre, aniquiladora de blancuras; podrá serlo también la alusión a las "moscas gozadoras" que acuden visualmente a la sangre y a la carnicería: pero ¿y "el agua dulce de los valles", y el toro, y el oso, y el hacha? Todos estos son ya temas

místicos que se vinculan claramente con todo ese eje que, presidido radicalmente por la luna, agrupaba en torno suyo, ante todo, la sangre y la fecundidad: así, el "agua dulce de los valles" está en conexión con la luna (recuérdese lo que anticipábamos acerca del mundo acuático y vegetal como feudo lunar), y García Lorca ha relacionado muchas veces agua y vegetación con la luna, como veremos más detenidamente en el próximo capítulo. Otro elemento, el hacha: también ella nos remite a la luna y a la muerte, como hemos visto que ocurre a lo largo de la poesía lorquiana con todas las armas blancas, las armas por excelencia sacrificiales (cuchillo, puñal, navaja), y más concretamente la Luna misma, como personaje encarnado en "Bodas de sangre", se nos aparecía bajo disfraz de leñador y esgrimiendo como símbolo suyo el hacha segadora de vidas. Pero vengamos al toro, que este animal, como todos los bóvidos en general, está en la más estrecha relación de dependencia con la divinidad lunar y con el tema de la fecundidad; es una de las realidades más patentes en la historia de las religiones: lo hemos visto aparecer ya en Lorca precisamente en función de los temas lunar y fecundativo, y lo vamos a explanar algo más detenidamente dentro de este mismo capítulo. ¿Y el oso? Evidentemente este otro animal no ofrece en la obra lorquiana tantas inequívocas muestras como los bóvidos de estar en conexión con la luna; pero en la historia de las religiones, sí. Artemis, que, como la Diana romana, es una divinidad lunar, está en estrecha conexión con la hembra del oso, y la danza de las "jóvenes osas", en

honor de la divinidad lunar, constituye uno de los ritos más significativos del templo de la Artemis Brauronia [1].

Pero regresemos del análisis a que nos ha arrastrado el comentario de un solo párrafo lorquiano [2], reintegrándonos a la línea general de las conexiones entre fecundidad y luna. Estas relaciones percibidas y expresadas por el poeta entre fecundidad y luna no podrían dejar de englobar también el tema de la esterilidad, y, sobre todo, como ya se ha visto más atrás, no es sólo a través de las palabras como el poeta pretende y logra hacernos patentes sus intenciones míticas. El mito adquiere plástica encarnación y sentido ritual en su teatro. Recuérdese el cuadro final de ese intenso drama de la esterilidad que es "Yerma": a manera de exorcismo, el poeta ha inventado una especie de danza ritual de la fecundidad: sus protagonistas son la Hembra y el Macho. El Macho acosa a la Hembra esgrimiendo un cuerno de toro, en medio de la general exaltación ante el símbolo fálico y entre las consiguientes expresiones se-

---

[1] A. H. Krappe, *Mythologie Universelle,* pág. 106; sobre la Artemis Brauronia, *ibid.,* pág. 274. Del mismo autor: *La Genèse...,* pág. 102. M. Eliade: Op. cit., págs. 144 y 150.

[2] Hasta qué punto sería posible prolongar y ahondar el análisis de muchas intuiciones que el poeta condensa en un solo verso o frase, es cosa que puede vislumbrarse a través de la anterior explanación, que a su vez dista mucho de ser exhaustiva. Como se ha observado desde el principio de este estudio, hemos sacrificado a lo largo de sus páginas la persecución de los desarrollos secundarios (tentadores vericuetos, muchas veces) en aras de las vías principales y de las líneas de fuerza seguidas por el poeta y coincidentes con el tipo de religiosidad que nos ocupa.

xuales. Pues bien, eligiendo el cuerno de toro, el poeta ha sabido conectarse con el objeto más prestigioso, con el símbolo más coherente, tanto con la religiosidad arcaica cuanto con su propia serie de intuiciones acerca de la luna y la fecundidad: ya desde el neolítico los cuernos de bóvido, como ha mostrado, entre otros, el más ilustre prehistoriador actual [1], en todas partes donde aparecen se hallan en conexión con la fecundidad. Ahora bien, el cuerno no es otra cosa que un símbolo lunar, una imagen de la nueva luna, como ha mostrado a su vez hasta la saciedad el más concienzudo estudioso del simbolismo lunar [2], y en calidad de tal símbolo fecundante y lunar ha sido utilizado en un área inmensa que engloba desde las culturas mediterráneas prehelénicas hasta las prehistóricas del Extremo Oriente. Luna, fecundidad y bóvido ostentan, pues, la misma coherente vinculación en estratos antiquísimos de la mentalidad humana y en la intuición del poeta modernísimo. Y el poeta, una vez más, no sólo ha expresado el mito con palabras, sino con esa "celebración" del mito que se manifiesta potente y hierática a través del rito.

IX. El triple tema de la fecundidad, la sangre y la muerte, considerados primeramente en sí mismos y después como dependientes de la divinidad lunar que los preside y religa, ha constituído en las páginas anteriores el área elegida para señalar múltiples coincidencias entre poesía y religión. Pero es evidente que tanto la

---

[1] O. Menghin, *Wetgeschichte der Steinzeit,* págs. 148 y 448.
[2] C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* págs. 96 y sigs.

poesía como la religión se extienden más allá de los límites de esa demarcación: si hasta ahora nos hemos circunscrito a ella es porque el tipo de religiosidad que se pretendía evocar es la religiosidad basada en la sacralidad de la vida orgánica y, sobre todo, en su expresión humana, y porque lo esencial del mensaje poético de nuestro poeta ha sido formulado también dentro de esa misma área de la vitalidad orgánica, cuyo eje está constituído precisamente por la vida humana. Cabría, por lo tanto, extender nuestro análisis más allá de este límite y sería posible perseguir nuevas coincidencias entre poesía y religión en el mundo de las otras formas de vida, como la vida vegetal y cósmica, nuevo continente al que ya en páginas anteriores nos hemos asomado vislumbrando cómo el poeta, lo mismo que la divinidad lunar, están presentes en él. A ese nuevo campo nos trasladaremos ahora con el objeto de comprobar nuevas coincidencias que complementan y afianzan el paralelismo ya percibido entre poesía y religión.

Pasemos, pues, del ámbito orgánico y antropológico al ámbito biocósmico, que también está presidido por la divinidad lunar. Todo lo que la luna significaba en el orden de la fecundidad, la sangre y la muerte, se puede resumir en esta afirmación, válida para la poesía de Lorca no menos que para la religiosidad arcaica: "En la conciencia del hombre arcaico la intuición del destino cósmico de la luna ha sido equivalente a la fundación de una antropología. El hombre se ha reconocido en la vida de la luna" [1]. Pero no sólo se ha reconocido

---

[1] M. ELIADE, Op. cit., pág. 145.

a sí mismo; en la vida de la luna ha reconocido también todo el resto de la vida cismundana, la vida vegetal y su fertilidad, los ritmos vitales cósmicos y el destino de los seres. No sólo, pues, una antropología, sino también toda una cosmobiología ha tenido su fundación en las revelaciones lunares.

Que la luna preside los ritmos de la vegetación puede seguir siendo una experiencia actual a través de la percepción del régimen de lluvias y mareas. Mas para la mente arcaica estas son experiencias religiosas: la religación luna-vegetación-aguas es percibida como mágica y misteriosa, como obra de la suprema potencia de la divinidad lunar. Si la fecundidad animal y humana dependía de la luna, la fertilidad vegetal depende igualmente de ella, por lo cual las divinidades lunares son también, al mismo tiempo de la vegetación, y hay toda una serie de árboles y plantas que le están especialmente consagrados [1]. Si la sangre, como expresión de la vida animal, con sus ritmos (generación, menstruación, inmolación, etc.) estaban presididos por la luna, también el agua, como expresión del mundo vegetal y sus funcio-

---

[1] Así, por ejemplo, la Isthar babilonia, divinidad lunar, está muy vinculada al culto de los árboles, lo cual se prolonga en la Astarté fenicia y la Tanit cartaginesa. De Osiris, Atis y Adonis son bien conocidas sus vinculaciones con la acacia, el pino y la mirra. Hera, originariamente la luna, nace en Samos bajo un sauce y Artemis posee como símbolos vegetales propios, entre otros, el cedro, el laurel y el mirto. La lista podría alargarse mucho más aludiendo a otros ámbitos histórico-religiosos; en Egipto, por ejemplo, el sicomoro era "el cuerpo vivo de Hathor", otra diosa lunar.

nes fertilizantes y germinativas dependen de la luna, que la preside como otra forma de vida, paralela a la vida sangre e intercomunicable con ella [1]. En fin, si la muerte depende de "el primer muerto", que es la luna, también la consunción del mundo vegetal, la esterilidad y la sequía tienen su origen en la luna. Todas estas armonías y correlaciones tienen su paralelo en otras tantas expresiones poéticas de Lorca: véase a través de unos cuantos ejemplos la íntima conexión de la luna con las aguas y con los trances de la vida vegetal. En el poema titulado "Luna y Muerte", el mundo de las plantas aparece como feudo lunar en trance de muerte:

La luna tiene dientes de marfil.

Están los cauces secos;
Los campos sin verdores;
Y los árboles mustios,
Sin rama y sin hojas.

[1] Desde la prehistoria, el agua y la luna constituyen el circuito de la fecundidad. La antiquísima expresión "agua viva" hunde sus raíces en la percepción animística de la misteriosa vida de todo manantial, sonoro y dinámico. Hasta qué punto un poeta como Lorca percibe y expresa esta "vida" de las aguas es otra cosa que no cabe desarrollar aquí, pues casi toda su poesía está llena de este género de intuiciones que justificarían por sí solas aquello de VAN DER LEEUW: "Los poetas son ya los únicos buenos animistas en el seno de un mundo mecanizado" (op. cit., 10, 1). Sobre el valor religioso de las aguas, véase, entre otros, M. NICK: *Die Bedeutung des Wasser in Kult und Leben der Alten,* y LAGRANGE: *Etudes sur les religions sémitiques,* págs. 158-169. Un buen resumen sobre la mitología acuática en general, en A. H. KRAPPE: *La Genèse...,* págs. 197-211.

La luna le ha comprado
colores a la muerte.

("La Luna y la Muerte".)

Es la luna quien preside la muerte vegetal cuando niega a los campos el agua, con otra especie de vida cuyos ritmos, igual que el de la sangre, son regulados por el astro lunar.

La luna gira en el cielo
Sobre las tierras sin agua

("Thamar y Amnon".)

Por eso llamará al agua fertilizante "miel de luna", percibirá a las aguas brotando del manantial como de un sexo y asociará las linfas acuáticas al mundo regido por la luna:

Miel de luna que fluye
De estrellas enterradas.

("Mañana". Libro de poemas.)

Nacimiento del Verbo de la tierra
por un sexo sin mancha.

("Manantial". Libro de poemas.)

Barandales de la luna
por donde retumba el agua.

("Romance sonámbulo".)

Las orillas de la luna
pierden juncos, ganan voces.

("San Miguel".)

Estos ejemplos se podrían multiplicar. A veces un solo verso lorquiano expresa intuiciones que coinciden, casi hasta literalmente, con versículos de las más arcaicas literaturas religiosas: es una comprobación que con un poco de espacio y diligencia puede verificar cualquiera. Por ejemplo: acaba de llamar el poeta al agua "miel de luna"; pues bien, la concepción védica del *soma* como "néctar lunar", reposa sobre la misma intuición [1]. En el "Rig Veda", expresiones como "la luna está en las aguas" constituyen un "letimotif" del sagrado texto [2], no menos que en las obras de nuestro poeta. El último verso suyo que hemos transcrito asocia los juncos con la luna; pues bien, si toda la flora en general está sentida por la mentalidad arcaica como dependiente de la luna, los mitólogos ponen además de relieve la especial relación entre la luna y las plantas acuáticas (algas, juncos, etc.) [3], que por vivir inmersas en la linfa sometida a la luna, son las criaturas por excelencia "lunares" en el mundo vegetal. Lo mismo ocurre frecuentemente en Lorca: el último verso citado

---

1 A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie,* I, págs. 3 y sigs.; II, págs. 209 y sigs.; A. H. KRAPPE: *La Genèse...,* pág. 104.

2 Rig Veda, I, 105, 1.

3 A. H. KRAPPE, *Le Genèse...,* pág. 100.

no es un caso único. He aquí lo que dirá de sí misma "La Luna":

Pero esta noche tendrán
mis mejillas roja sangre
y los juncos agrupados
en los anchos pies del aire.

("Bodas de sangre".)

Pero ya en estos versos el tema del agua lunar y fertilizante nos lleva al tema de la sangre, lo mismo que anteriormente el tema sangre-luna nos obligó a asomarnos al mundo vegetal: recuérdese aquellos versos lorquianos en los que la sangre derramada venía administrada por la luna como fertilizante del mundo vegetal (cap. VII). La metábasis, entre sangre y agua, o entre vida vegetal y vida humana, está siempre autorizada, para nuestro poeta, como para la mente primitiva, por el hecho de ser la luna el ingente reservorio de ambas linfas vitales. Veamos por ello, una vez más, a la sangre sustituyendo al agua como fertilizante agrario:

Porque el novio es un palomo
con todo el pecho en brasa
y espera el campo el rumor
de la sangre derramada.

("Bodas de sangre".)

Nótese que estos versos tienen una precisa función en la obra citada: forman parte del epitalamio entonado por una mujer en el momento de la boda, y la sangre

que en ellos se invoca como fertilizante es la inminente desfloración nupcial. Al tema de la sangre como fertilizante del mundo vegetal se añade, pues, aquí el conocidísimo fenómeno histórico-religioso de la sexualidad como estimulante de la vida de los campos [1], sobre el que descansa toda una antigua y persistente serie de ritos agrarios basados en la magia simpática inherente a la cópula humana [2]. El poeta y sus personajes femeninos conocen estas influencias benéficas entre fecundidad y fertilidad; del mismo modo conocen también sus opuestas, las esterilizantes. Por eso en "Yerma", tragedia de la esterilidad humana, una mujer execrará a "los hombres de simiente podrida, que encharcan la alegría de los campos", y será la propia protagonista, Yerma, que aludiendo a su infecundidad, dirá: "Una maldición. Un charco de veneno sobre las espigas."

La vida telúrica, en fin, se halla para el poeta en estrecha comunión con la vida humana. El mundo antropológico es inseparable para Lorca del cosmobiológico. Toda vida es igual a toda otra vida: los ritmos y linfas de la una se intercomunican con los de la otra, y sus "niveles" respectivos suben o bajan simétricamente, porque un mismo ingente depósito vital, la luna, es el que los nutre o los succiona, gobernándolos siempre, siempre vinculándolos con esa suprema "religación" que es la religión. Así en la poesía de García Lorca, así en

---

[1] E. FEHRLE: *Die kultische Keuscheit im Altertum;* G. VAN DER LEEUW, Op. cit., 29, 2.

[2] W. MANNHARDT: *Wald-und Feldculte;* J. FRAZER: *Spirits of the corn and of the wild,* passim.

la religiosidad arcaica. Como resumen de nuestro "descenso al antro" del poeta, se podría decir:

"La luna "religa" y agrupa, con sus normas, una inmensa cantidad de realidades y destinos. Armonías, simetrías, asimilaciones, participaciones, etc., coordinadas por los ritmos lunares, constituyen un "tejido" sin fin, un "tapiz" de hilos invisibles que "religa" a la vez hombres, lluvias, vegetación, fecundidad, salud, animales, muerte, regeneración, vida post mortem."

¿De quién son y a quién se refieren estas palabras? Las ha escrito un gran tratadista de Historia de las religiones [1] y las ha referido a la arcaica religiosidad lunar. Pero podría hacerlas suyas la historia de la poesía española en el capítulo destinado a este nombre: Federico García Lorca.

Roma, estío de 1953.

---

[1] M. ELIADE, Op. cit., pág. 162.

MAGIA Y RELIGIÓN DEL TORO NORTEAFRICANO

HUELLAS más o menos intensas de formas religiosas vinculadas al toro se conocen desde hace tiempo a lo largo de toda el área geográfica que cabe denominar "mediterránea" en el más amplio sentido de la expresión; esto es, desde el Occidente atlántico hasta el valle del Indus. A pesar de lo cual falta todavía una visión de conjunto [1]; y, sin embargo, el tema mismo parece importante en el área mediterránea, hasta el punto de que el más reciente historiador de la religión romana erige ya en primer capítulo de su obra la figura de un "Italische Stiergott" [2].

---

[1] Lo que más se aproximaría a esa visión, dentro de la múltiple bibliografía tangencial, serían los dos trabajos siguientes, ambos bastante limitados: L. MALTEN: *Der Stier in Kult und mytischem Bild.* ("Arch. Jahrb.", vol. 43, 1928, págs. 90 y sigs.); CH. AUTRAN, *Le Taureau* ("Prehist. du Christ.", págs. 65 y sigs. París, 1941).

[2] F. ALTHEIM: *Römische Religionsgeschichte,* I, págs. 17-41. Baden-Baden, 1951.

Pero una visión de conjunto requiere todavía estudios particulares, alusivos a áreas especiales, hasta ahora escasamente estudiadas bajo ese aspecto. Uno de esos sectores es el norteafricano, que además de poseer alguna importancia en sí, quizá no resulte exento de interés en relación con la Península Ibérica. Sin embargo, el objeto de nuestro estudio (el cual es parte de otro más amplio) lo constituirá sólo el sector norteafricano en sí mismo, al margen por ahora de toda pretensión comparativa con zonas distintas.

El valor religioso de los bóvidos en Africa del Norte ha sido señalado por muy diversos estudiosos, casi siempre incidentalmente [1], como característico de muy diversos momentos culturales norteafricanos. Grabados rupestres, algún monumento escultórico, aisladas noticias de historiadores árabes y, en fin, documentos etnográficos actuales, han sido aducidos y barajados en forma muy diversa; pero es poco lo que se ha podido deducir

---

[1] Escaso valor ofrece el trabajo de TEUXIER, *La Religion des Taureaux divins en Afrique* ("Revue Africaine", XXI, 1877, páginas 184-197), enderezado a sugerir el parentesco entre los Luata norteafricanos y los israelitas, basándose en lo referente al culto del toro. Véase también E. LEFÉBURE: *Le Bucrâne libyen* ("Revue Africaine", LIII, 1909, págs. 101-130), acerca del origen africano-occidental del valor mágico del bucranio egipcio. Esporádicas alusiones a un culto norteafricano del toro en GSELL (*Histoire de l'Afrique du Nord,* especialmente I, 243; IV, 355-56; VI, 127), y en R. BASSET: *Recherches suh la religion des Berbères* ("Revue d'Hist. des Relig.", LXI, 1910, 303-304), que incluye lo referente al toro norteafricano en la religión de los astros. De otras más recientes alusiones nos ocuparemos en las páginas siguientes.

acerca del significado religioso vinculado a la figura del toro en la cultura norteafricana. Alguna mayor atención ha suscitado otro animal que por muchos conceptos debe considerarse como un paralelo histórico y religioso del toro norteafricano: el carnero o morueco[1]. Tanto el toro como el carnero nos remiten a un idéntico estrato religioso de raigambre naturalística y zoológica. Pero los problemas concretos se plantean a la hora de tener que precisar, a través del tiempo y el espacio norteafricanos, la índole más específicamente religiosa de las creencias vinculadas a esos animales; creencias que teóricamente podrían albergar contenidos tan lejanos entre sí como el totemismo, la magia, la zoolatría y múltiples formas de divinización. A la historia de las religiones son, precisamente, esos contenidos diferenciales los que le interesa captar y, en lo posible, sistematizar, a través de los heterogéneos documentos arqueológicos, filológicos y etnológicos. Esta es la finalidad que intentaremos, ante todo, perseguir aquí.

En cuanto al toro norteafricano, es sabido que los historiadores clásicos han dejado noticia de la abundancia de bóvidos en Africa del Norte. Polibio ensalza su riqueza ganadera y dice que "no la hay igual en ningún

---

1 A este animal se refiere, sobre todo, el estudio de L. JOLEAUD, al que habremos de referirnos luego, *Gravures rupestres et rites de l'eau* ("Journal de la Société des Africanistes", III, fascículo I, 1913, 197-282). Y, sobre todo, el trabajo de G. GERMAIN, *Le culte du bélier dans l'Afrique du Nord* ("Hespéris", XXXV, 1948; págs. 92-124).

otro lugar del orbe [1]. Por su parte, Eliano insiste en el gran número de bóvidos en estado todavía salvaje que poblaban el Africa [2], y da detalles sobre los procedimientos de caza empleados por los indígenas para capturarlos, persiguiéndolos a caballo; costumbre que en Egipto, según sabemos por otros testimonios, se practicó como deporte por los reyes, por lo menos desde Ramsés II [3] hasta la Monarquía helenística. Por otra parte, en los grabados rupestres de todo el Norte africano los bóvidos están constantemente representados, e incluso predominaron en ciertas regiones sobre las otras especies.

En medio de los problemas de todo género que suscita este arte hay, por lo menos, algunas conclusiones, establecidas comúnmente por los que lo han estudiado [4]

---

1 POLIBIO, XII, 2; añade también Polibio que, ignorando los pueblos africanos el cultivo de los campos, se alimentan del ganado, junto al cual transcurre su vida.

2 ELIANO: *Nat. anim.*, XIV, 11.

3 Así lo muestra el grabado que representa a Ramsés II cazando un toro salvaje (véase BISSING: *Denkmäler Aegyptischer Skulptur,* lám. 92). Esta costumbre perduró en Egipto hasta la época helenística. Polibio alaba la destreza de Ptolomeo V Epifanes en la caza del toro (κυνηγετοῦντα ταῦρον), consistente en perseguirlo a caballo, arrojándole un venablo (ἐφ'ἵππου μεσαγκύλῳ, *Polibio,* XXIII, 1).

4 Véase, sobre todo: G. B. M. FLAMAND: *Les pierres écrites* (Hadjrat-Mektoubat), París, 1921; FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba, Urzeitliche Felsbilder Kleinafrikas,* Munich, 1925; H. BREUIL: *L'Afrique prehistorique,* en "Afrique" (editions "Cahiers d'Art", París, 1931, 61-122); T. MONOD: *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archeologique d'un district saharien.* París,

en los diversos sectores norteafricanos: 1.°, la persistencia de esos grabados a partir, por lo menos, del Neolítico, hasta épocas ya plenamente históricas; 2.°, la sucesión, y a veces la coexistencia, de grabados que representan una fauna salvaje, objeto de actividad preferentemente venatoria por parte de las poblaciones norteafricanas, con otros grabados o pinturas que retratan una fauna más o menos domesticada y objeto de indudable actividad ganadera.

Tanto la primera como la segunda conclusión se basan en la inspección de las especies, forma y variedades animales, y muy especialmente en los bóvidos. Respecto al cuadro zoológico y racial de los bovinos mismos, y a su evolución en el Africa del Norte, son muchas las tentativas de clasificación realizadas hasta el presente, que si por un lado suscitan no pocas perplejidades, por otra parte parecen arrojar también algunas conclusiones positivas.

Además del *Buffalus antiquus,* conocido a través de

1932; H. OBERMAIER: *L'âge de l'art rupestre nord-africaine* ("L'Antrophologie", XLI, 65-74); M. REYGASSE: *Interpretation des gravures rupestres sahariennes* (Communication au Congrès Préhistorique, 1931); R. VAUFREY: *L'Art rupestre nord-africain,* París, 1939; P. GRAZIOSI: *L'Arte rupestre della Libia,* dos vols., Firenze, 1941; M. ALMAGRO BASCH: *Prehistoria del Norte de Africa y del Sahara español,* Barcelona, 1946. En cuanto al problema cronológico que plantea todo este arte, partimos de las conclusiones establecidas por Obermaier y Vaufrey, y en especial las de este último, acerca de las fechas, bastante recientes, que habría que atribuir al neolítico africano de tradición capsiense y a gran parte de los grabados, como realizados en los dos milenios anteriores a nuestra era (VAUFREY: Op. cit., 116-120).

los restos fósiles y de no pocos grabados [1], el bóvido más característicos del Africa del Norte es el *Bos taurus* de Linneo. De él existen dos variedades principales: el *B. T. primigenius,* difundido también en la antigüedad en un área amplísima, que comprende casi toda Europa y el oeste de Asia, hasta el Kurdistán [2], y el *B. T. brachiceros,* existente en un área geográfica restringida (el Norte africano, la Península Ibérica y las islas del Mediterráneo occidental), conocido también bajo la denominación *B. T. brachiceros ibericus* de Sanson [3], existente ya en estado fósil, según muestran muchos yacimientos del Norte de Africa [4]. Esta variedad sería, según algunos estudiosos, la que ha dado lugar a los diversos bovinos domesticados norteafricanos [5], mientras,

---

1 En cuanto al *Buffalus indicus,* fué introducido ya en estado de domesticidad (L. JOLEAUD: *Etudes de géographie zoologique sur la Bérberie.* II, *Les Bovines.* "Revue Africaine", LIX, 295, 1918, 162-214).

2 V. DÜRST: *Notes sur quelques bovidés préhistoriques* ("L'Anthropologie", XI, 1900, 129-158 y 625-676).

3 SANSON: *Traité de Zootecnie,* VI, 8718, 139-148.

4 Así, por ejemplo, en Orán, Argel, Valle del Tafna, Constantina, las Altas Mesetas, el Atlas sahariano (especialmente en los montes de Tébessa), etc. Cf. el cuadro de JOLEAUD en la página 176 de la obra citada.

5 Esa diversidad, establecida por Pomel, se apoya, sobre todo, en la existencia de un tipo racial de gran talla, con matices morfológicos algo diversos de los del *brachiceros ibericur;* su representante sería el *Bos opisthonomus* (POMEL: *Boeuf-Taureaux.* "Carte Géologique de l'Algérie". Argel, 1894, 15), de cuernos curvados hacia adelante. Efectivamente, esta variedad está figurada abundantemente en los grabados rupestres, y, por añadidura, He-

en cambio, el *primigenius,* de por sí irreductible a la domesticidad [1], estaba prácticamente extinguido en el Norte de Africa al incrementarse la ganadería, basada, sobre todo, en los descendientes del *B. T. brachiceros* [2].

---

rodoto nos ha dejado de ella una descripción inequívoca al retratar los bueyes de los Garamantes ("pacen andando hacia atrás, pues tienen los cuernos doblados hacia adelante...; no pacen caminando hacia adelante, pues sus cuernos se clavarían en la tierra" (*Herod.,* IV, 183). No ha faltado quien sugiera que el *B. opisthonomus* sea una derivación del *primigenius* (V. DÜRST: *L'Anthropologie,* XI, 1918, 197). JOLEAUD, por su parte, cree que el *opisthonomus* es una variedad perfectamente subsumible dentro del *B. T. brachyceros ibericus,* que ya ofrece en sí, aunque menos acusados, varios de los rasgos morfológicos del *opisthonomus.*

[1] JULIO CÉSAR señala explícitamente la imposibilidad de reducir a la domesticidad el uro: *assuescere ad homines et mansufieri ne parvuli quidem excepti possunt* (*De bello gallico,* VI, 28). Este y otros argumentos inducen a JOLEAUD a afirmar que el *B. T. primigenius* "no parece de ninguna manera que se haya dejado domar, y que fué desapareciendo paulatinamente a fuerza de ser exclusivo objeto de caza por parte del hombre" (loc. cit., página 173).

[2] Problema aparte es el de cuándo y cómo se introdujo la domesticación de los bóvidos en Africa del Norte. GSELL declara la imposibilidad de establecer si fué resultado de importación, o si fué un fenómeno indígena (op. cit., I, pág. 221). FROBENIUS se inclina a creer que fué resultado de importación procedente del Oriente (cf. *Ekade Ektab* y *Kulturgeschichte Afrikas*). Esta última opinión, al parecer más de acuerdo con lo que se sabe acerca del solar originario de la domesticación de los bóvidos entre el Caspio y la meseta iránica, implica, en todo caso, el papel intermediario de Egipto en la transmisión de la domesticación al resto del Africa del Norte.

I. El valor religioso del toro en las figuraciones rupestres.

Aunque las figuraciones rupestres, y especialmente los grabados, se extienden, como es sabido, hasta el Occidente atlántico [1] y por todo el Sahara central y meridional [2], ese arte parece ser en estas regiones un fenómeno más tardío y más pobre, sobre todo en lo referente a los bóvidos, que, en cambio, aparecen con la máxima frecuencia en los dos famosos núcleos, constituídos, respectivamente, por la cadena montañosa del Atlas sahariano y por la región del Fezán. El valor religioso de estas representaciones suele ser comúnmente afirmado; hablando de los grabados norteafricanos en general, Gauthier opina que "on ne les peut concevoir comme les grafitti d'un pátre désoeuvré. Elles sont les monuments d'un cult religieux" [3]. Que no sean la obra de un desocupado es más que verosímil; pero de ahí a definir el género de esas ocupaciones como culturales y religiosas, media un largo camino. Es difícil atribuir siempre contenidos religiosos a los millares de incisiones que pueblan las rocas norteafricanas, y más difícil aún especificar las ideas religiosas que irían vinculadas

---

1 M. ALMAGRO: *Prehistoria del Norte de Africa y del Sahara español,* 211 y 273.

2 Cf. el reciente trabajo de H. LOTTE: *Investig. arqueol. en el Sahara central y centromeridional* ("Cuad. de Hist. Primitiva", IV, núms. 1 y 2, Madrid, 1949).

3 E. F. GAUTHIER: *Le passé de l'Afrique du Nord.* París, 1931 (página 39 de la segunda edición. París, 1952).

a cada representación. Para no hablar sino de los bóvidos, es evidente que no pocos de los grabados tienen todo el aspecto de la profanidad [1], que la mayoría de ellos son representaciones de bóvidos sueltos, cuyo significado es problemático, y que sólo algunos parecen ostentar ciertas particularidades capaces de interpretación religiosa.

Esta interpretación, por añadidura, ha solido establecerse en términos muy diversos. Prescindiendo de la pretensión de ver en el toro norteafricano un animal totémico, hipótesis muy poco provista de fundamento [2], lo más frecuente ha sido suponer una cierta "diviniza-

---

[1] Así, por ejemplo, las escenas de pastoreo o las luchas de bóvidos. La región líbica es la más abundante en representaciones de carácter aparentemente pastoral (GRAZIOSI: Op. cit., passim.).

[2] El apogeo de la teoría totémica hizo a GSELL inclinarse, en el primer volumen de su obra, a afirmar el totemismo como fenómeno norteafricano (I, 243). Pero en el Norte de Africa, como en el resto del mundo mediterráneo, las supuestas huellas de totemismo han caído en descrédito, a pesar de los esfuerzos de estudiosos como Adolfo Reinach, que fué uno de sus más decididos partidarios. Después de los trabajos de VAN GENNEP, la hipótesis del totemismo norteafricano parece poco defendible (*L'Etat actuel du problème totémique,* 203-277. París, 1920), y el propio GSELL abandonó muy expresivamente su antigua posición (op. cit., VI, 165). La cuestión de un totemismo norteafricano parece, por hoy, zanjada en sentido negativo. La idea central del totemismo, esto es, el parentesco con el totem como base de una determinada estructura social, y con las consiguientes implicaciones religiosas, carece de vestigios entre las manifestaciones espirituales pretéritas y presentes de las poblaciones del Africa septentrional (VAN GENNEP: Op. cit., 220-25).

ción" de este animal [1], o la vinculación de su figura a místicos contenidos luminosos y lunares [2], o la interpretación del toro como vehículo y expresión de una religiosidad más genéricamente astral, o, en fin, como objeto preponderante de concepciones y operaciones mágicas relacionadas con la producción de la lluvia.

Hay que decir que varias de estas interpretaciones de la figura del toro norteafricano se presentan como una conexión y aplicación a él de otras interpretaciones de que ha solido ser objeto el carnero. Tanto para los partidarios del simbolismo astral o solar del toro cuanto para los que insisten más bien en su función mágica,

---

[1] E. F. GAUTHIER: Op. cit., 39.

[2] El que más ha teorizado en este estudio ha sido L. FROBENIUS, a lo largo de todo un capítulo de su *Kulturgeschichte Afrikas* (Leipzig, 1937), y en el volumen que recoge sus investigaciones en el Fezán (*Ekade Ektab,* 34-41, Leipzig, 1937). Es difícil resumir sus prolijas interpretaciones místicas alusivas a la figura del toro. De todos modos, parece erigir en etapa originaria la veneración del toro (Stierverehrung), manifestada a través de los grabados en que el animal recibe la adoración de personajes humanos que están representados en torno suyo, según él, no como realizando determinadas ceremonias, sino a los fines de expresar una ideal consagración del hombre hacia el dios. Etapa posterior sería la del simbolismo luminoso, y sobre todo lunar, adscrito al toro, simbolismo expresado por medio de los discos o esferas figurados entre sus cuernos; se trataría, según Frobenius, de "un emerger en el círculo de la luz": el toro doméstico habría desarrollado el sentido de un simbolismo preferentemente lunar. Inútil decir que Frobenius baraja aquí, una vez más, fenómenos culturales de las áreas más diversas y de espacios demasiado remotos, en alas de su preocupación por adivinar, como suele, la originaria "conmoción" (Erschütterung) productora de los fenómenos culturales.

la clave interpretativa estaría dada por las figuraciones rupestres de los carneros del Atlas sahariano. El problema religioso del toro norteafricano desembocaría así en el carnero, concebido bien como un símbolo del cielo —expresado por el disco con que lo suelen figurar los grabados del Atlas sahariano [1]— o bien como mágico dispensador de la lluvia por medio de los ritos que estarían representados en los grabados [2].

---

[1] G. GERMAIN: *Le culte du bélier dans l'Afrique du Nord* (*Hespéris,* XXXV, 1948, págs. 92-124). Según Germain, en la figura del carnero habría que ver más bien que el objeto de una propia y verdadera divinización, un símbolo astral o, más exactamente, bioastral, de las fuerzas superiores; y la idea central de su figura religiosa consistiría en relacionarlo con el cielo, haciendo de él un dispensador de la lluvia, favorecedor de la vegetación y restaurador de los seres humanos en los momentos críticos de la existencia.

[2] Esta hipótesis ha sido desarrollada por L. JOLEAUD (*Gravures rupestres et rites de l'eau.* "Journal de la Société des Africanistes", III, 1933, 197-282). Joleaud parte de datos etnográficos actuales, recogidos en el Atlas, en el Marruecos central y meridional y en el Sahara, referentes a ritos para provocar la lluvia. Lo esencial de estos ritos consiste en que un carnero, cabra o bóvido es adornado y paseado procesionalmente; el momento culminante de estas ceremonias consiste en la micción que ha de realizar el animal, a través de la cual se provoca mágicamente la lluvia, y la ceremonia termina con el sacrificio del animal. Estos mismos ritos, según Joleaud, estarían representados en los grabados norteafricanos, en los que serían perceptibles escenas de micción de carneros (sobre todo en el Atlas sahariano), e incluso de bóvidos (sobre todo en Tripolitania) y de hombres. Todos estos tratamientos mágicos estarían en conexión con una etapa anterior del totemismo, y, por otra parte, serían insepara-

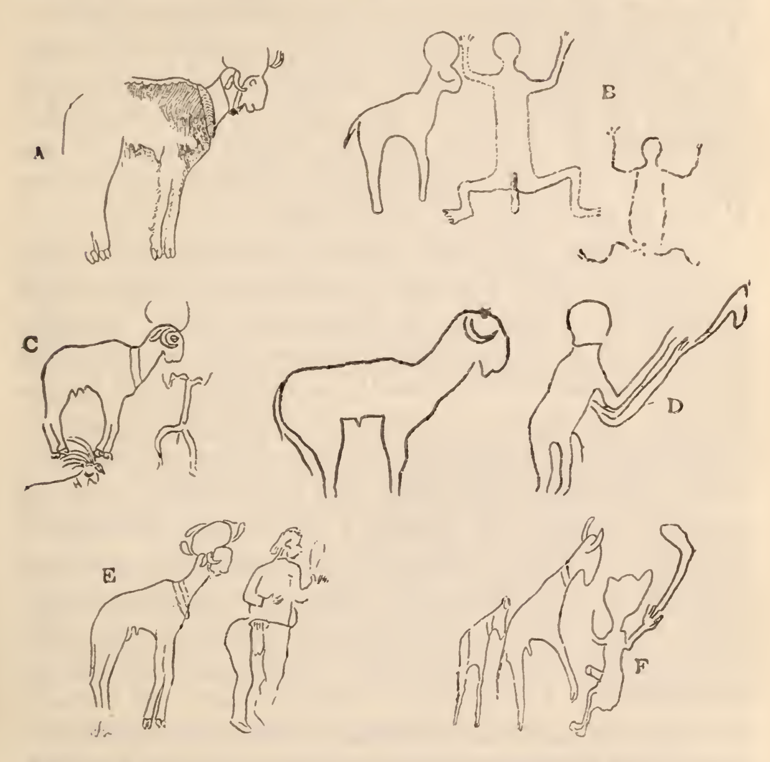
Ocurre pensar si no se habrá abusado de la tendencia a interpretar la figura del toro partiendo de la del carnero, y si no sería más adecuado pensar en desentrañar el contenido religioso del toro partiendo del toro mismo. Es verdad que algunos paralelismos entre las representaciones de ambos animales no pueden ser desdeñados; en este sentido, lo primero que hay que señalar es que el carnero con esferoide, que únicamente aparece representado en la zona del Atlas sahariano, suele ser objeto de representación o bien individual (fig. A), o bien junto a figuras humanas (figs. B, C, D, E y F). De estas figuras, algunas, como la de las figuras B y C, tienen los brazos en actitud que coincide con la actitud orante característica de la iconografía egipcia y norteafricana; otras, como la D y F, añaden al gesto orante la presencia inequívoca, como señala Vaufrey [1], de un hacha o clava en las manos, que también se ve (aunque,

---

bles de la veneración de los bóvidos y óvidos que fué característica del Africa del Norte. Esta teoría de Joleaud sobre el valor mágico de las pinturas rupestres como representaciones de una impetración de la lluvia ha suscitado más objeciones que adhesión. Vaufrey, aludiendo a las supuestas escenas de micción, afirma que "ninguno de los testimonios que él (Joleaud) invoca, según dibujos más o menos exactos, me parece resistir el examen de los originales", y califica esta teoría de "extraña historia" (VAUFREY: Op. cit., 19,20). Por su parte, Germain se muestra también escéptico ante la hipótesis de Joleaud, aunque no deja de recoger la posibilidad de que las escenas rupestres representen la micción como procedimiento mágico de desencadenar la lluvia (G. GERMAIN: Op. cit., 103).

[1] VAUFREY: Op. cit.; cf. el comentario explicativo de láminas XXXI y XLVI.

al parecer, grabada posteriormente) [1], junto a la estupenda figura humana de la figura E, adornada de pul-



Figs. A-F.—Grabados de Bu Alem (A), Einfuss (B), Guelmuz el Abiod (C), Kef Mektuba, Ksar el Ahmar (D), Fedjet el Kheil, Gada el Kharrouba (E) y El Harhara (F) (Atlas sahariano).

seras y vestida con el típico estuche fálico o "kárnata" egipcio. Aunque la mayoría de estos grabados repre-

---

1 VAUFREY: Op. cit., lám. XLVII.

sentan el carnero con la cabeza ornada por el enigmático esferoide, otras carecen de este aditamento. Por último, es indudable el carácter resueltamente itifálico de las personas de las figuras B y F, así como el del carnero de esta última (y quizá también el del hombre y el carnero de la figura C), que, como la mayoría de los representados en estas escenas, está adornado de un collar y denota, por consiguiente, un estadio cultural en el que se practica la domesticación.

¿Qué ideas religiosas parecen desprenderse de estas representaciones? Vaufrey pone de relieve, hablando de la figura D, el carácter de "magia protectiva" [1] de este carnero (en el que se observará que falta el esferoide y toda exornación del animal), en relación con la figura humana. Sin duda, esa protección es evidente; pero el conjunto de las representaciones permiten precisar que tanto las armas esgrimidas por los hombres como el carácter itifálico del animal y del hombre introducen una idea de índole sexual. La concomitancia entre el vigor físico y el sexual nos remite a un estadio naturalista: vigor físico y genitalismo constituyen una ecuación característica de la mente arcaica, que tiende indistintamente a polarizarse simbólicamente en torno a la figura del animal fecundador. Todo esto es síntoma de un nivel religioso presidido por las ideas de fuerza y generación, y de un estadio cultural en que la vida ganadera ofrece elementos adecuados para hacer prosperar intuiciones basadas en el especial valor genésico del animal fecundante. En cuanto al área geográfica en que

[1] VAUFREY: Op. cit., lám. XXXI.

aparecen estas representaciones de carneros, hay que notar que se circunscribe al Atlas sahariano.

Estos valores de origen naturalístico adscritos a la figura del carnero parecen, en nuestra opinión, el elemento esencial susceptible de arrojar alguna luz en lo referente a la figura religiosa del toro. Sólo que la cuestión referente a este animal parece más compleja que la del carnero. Por de pronto, hay que poner de relieve que el área geográfica de las figuraciones rupestres del toro [1] no aparece concentrada, al revés que la del carnero, en el Atlas sahariano, sino que existe además en regiones muy distantes geográficamente, en especial hacia el Este, en el Fezán, en el desierto líbico y en el núbico (cfr. el mapa).

Desde un punto de vista temático, las figuraciones del toro que parecen contener un intencional signo religioso se pueden dividir en tres categorías, a saber:

A) El bóvido está representado solo, sin figuras humanas, y el factor característico consiste en la transfiguración de su cabeza, y especialmente los cuernos, por medio de ciertos aditamentos gráficos. Estos aditamentos, que confieren a las respectivas imágenes un

[1] Estas figuraciones rupestres del toro, a las que ahora nos referimos, son sólo aquellas que parecen contener rasgos más evidentes de un contenido religioso precisable, que es lo que aquí interesa, y no la mera representación de bovinos. Sin embargo, e incluso desde un punto de vista estadístico zoológico, las regiones orientales citadas ofrecen una mayor abundancia y preeminencia de los bóvidos como tema rupestre: en el Atlas sahariano el bóbido y el óvido conviven en los grabados; en la región oriental el bóvido predomina absolutamente.

valor sumamente enigmático, no se pueden reducir fácilmente a denominación común, y dista mucho también de ser unitaria el área geográfica en que aparecen y la raza de los bovinos. Así, por ejemplo, en pleno Atlas sahariano, en el abrigo de Trik el Beida, aparece el *Buffalus antiquus* con esferoide entre los inmensos cuernos (fig. 1); la importancia de esta figura, puesta ya de relieve por su descubridor, el capitán Ribot [1], y posteriormente por Vaufrey [2], brota del hecho de que ya el yacimiento de Trik el Beida ofrece industria lícita característica del Neolítico de tradición capsiense, y de la presunción de relativa antigüedad que tanto la especie representada como sus rasgos gráficos parecen ofrecer [3].

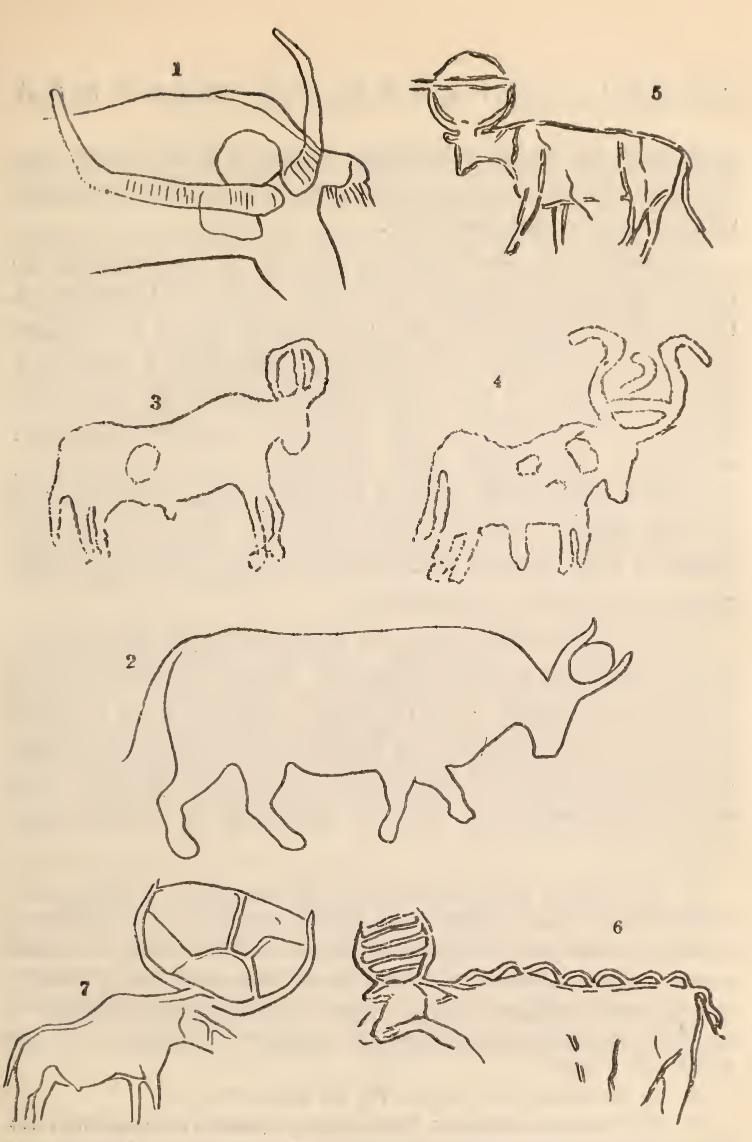
El mismo signo esferoide aparece en el bóvido de Maia Dib (fig. 2 (a unos 200 kilómetros al sur de Trípoli); tanto la distancia geográfica de este grabado respecto del de Trik el Beida, cuanto la diversa especie animal del bóvido de Maia Dib, hacen más significativa la identidad del mismo signo esferoide que ambos ostentan entre los cuernos. El toro de Maia Dib, estudiado por Graziosi, ha sido relacionado con los carneros con

---

1 M. RIBOT: *Les pierres écrites de la région de Geryville* (XV Congrès Internat. d'Anthropol. et Archeol. Préhistorique, 1930).

2 R. VAUFREY: Op. cit., 38.

3 VAUFREY, comentando esta figura, se pregunta si este búfalo con esferoide reflejaría que dicho animal fuese objeto de domesticación o, al menos, de cautividad. Semejante hipótesis sugeriría implícitamente el presupuesto de que el signo esferoide sólo sea propio de los domesticados o cautivos.



Figs. 1-7.—Grabados de Trik el Beida (Atlas sahariano) (1); Maia Dib (2) y Zigza (IV (3 y 4) (Tripolitania); Wadi Djerat (5 y 6) y Tel Issaghen II (7) (Fezán).

esferoide del Atlas sahariano, y con el disco solar, tan frecuentemente representado por el arte del Egipto dinástico, entre los cuernos [1].

También en la Tripolitania, en el yacimiento de Zigza (Zigza IV, según la clasificación de Graziosi, a unos 400 kilómetros al sur del toro de Maia Dib), aparecen otros bóvidos, *Bos taurus,* rudamente grabados a percusión (figs. 3 y 4). Lo característico de ambas figuras es la adición de un segmento, respectivamente, vertical y horizontal (este segundo con un apéndice), entre los cuernos de ambos bóvidos, cuya significación posible suscita, como señala Graziosi, una gran perplejidad, y cuya pátina ofrece indicios de una antigüedad relativa bastante perceptible [2].

Tres representaciones de bóvidos, muy semejantes en este sentido a las de Zigza IV, existen en las paredes rocosas del Fezán. Dos de ellas, existentes en el wadi Djerat [3], son también de la especie *Bos taurus,* el primero con un segmento horizontal entre los cuernos, que con su prolongación cierran del todo la circunferen-

---

1 El perfecto perfil de este toro de Maia Dib, la nítida decisión de los trazos y hasta el aspecto liriforme de la cornamenta inducen a Graziosi a considerarlo como obra de influjo decididamente egipcio (GRAZIOSI: *L'Arte rupestre della Libia,* I, 46-47), interpretando el signo redondo como el símbolo solar habitual en las representaciones análogas. Cf. también FROBENIUS: *Ekade Ektab,* 38 y sigs.

2 P. GRAZIOSI: Op. cit., I, 77; II, láms. 52 y 53.

3 Cf. REYGASSE-REGAL: *Gravures et peintures rupestres du Tassili des Ajjers* ("L'Anthropologie", t. 45, 553); L. FROBENIUS: *Ekade Ektab,* 38.

cia (fig. 5), y el segundo con una proliferación de esos mismos segmentos y con el extraño aditamento de una especie de cenefa, que serpentea, formando arcos sobre su dorso, desde la cabeza a la cola (fig. 6). El tercero de estos bóvidos del Fezán, con especiales signos en los cuernos, se halla bastante más hacia el Este, en Tel Issaghen II, y sólo es comparable a los dos anteriores en cuanto al valor enigmático de la figura inscrita entre los cuernos (fig. 7), que no coincide con la de Djerat en la forma, y cuyo portador es un espléndido *Buffalus antiguus*[1]. Sobre sus inmensos cuernos, unidos por lo alto, se percibe un trazo semicircular, del que emergen tres trazos radiales.

Por último, y de nuevo en el Atlas sahariano, en Taghit (Taghtania del Sur), volvemos a encontrar bóvidos con esferoides mezclados con otros que carecen de él[2]. Llaman, sobre todo, la atención los dos que ostentan intensamente grabado el signo circular entre los leves cuernos (fig. 8, a la derecha), y otro más, semejante al de Djerat, en el que un trazo horizontal une las extremidades de las astas formando un semicírculo.

Carácter común de estas tan dispares representaciones es la persistencia y exclusiva fijación del valor expresivo en la cornamenta del animal, sentida al margen de todo naturalismo. Lo menos que se puede deducir es que los autores de estas figuras poseían una imagen

---

1 FROBENIUS: *Ekade Ektab,* lám. XLIII.

2 FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba,* lám. 4; L. FROBENIUS: *Ekade Ektab,* 67.

mental, respaldada por alguna intuición mítica, de ciertos bóvidos extraordinarios, inconfundibles con los restantes y dotados de especiales atributos, expresables por los signos que convencionalmente se vinculaban a sus cuernos. El hecho de que tales figuraciones recaigan tanto en el búfalo antiguo como en el toro, y el área geográfica en que aparecen, induce a pensar en la notable antigüedad y persistencia de su difusión. El evi-



Fig. 8.—Grabados de Taghit (Taghtania, Atlas sanariano).

dente parecido del esferoide, sobre todo en la versión de Maia Dib, con análogas figuraciones egipcias plantea el problema de la conexión de este arte con el del Egipto dinástico, al cual luego nos referiremos. El carácter, por así decirlo, icónico de casi todos los grabados de este grupo refuerza la sugerencia de que se trata de proyecciones imaginativas alusivas a la figura de un genio tauromorfo, que posiblemente presidiría a los individuos de su especie, como señor suyo y dispensador de

todo lo concerniente a los bóvidos, trátese de su propagación, captura o pastoreo.

B) Un segundo grupo de representaciones de bóvidos con valor religioso estaría constituído por aquellos grabados en los que el animal carece de todo emblema y, en cambio, está puesto en relación con una o varias figuras humanas, que aparecen ante él en actitud de una cierta veneración. Hay que decir que en los grabados de este grupo la actitud venerativa de los hombres no siempre resulta inequívoca, y que se impone, como veremos, una cierta cautela en la interpretación demasiado uniforme de este grupo.

También en el Atlas sahariano hallamos una de las más indudables escenas de este tipo. Se trata del grabado rupestre de Ksar Amar [1], en el centro del macizo montañoso, y el animal representado es también un *Buffalus antiquus* de inmensa cornamenta, ante el cual está plantada una figura humana con los brazos alzados en actitud orante (fig. 9). Algo más al Norte, en el abrigo de Mulat kef er Rkhem, se encuentra otro grabado, en el que lo esencial de la relación entre el hombre y el bovino (un *Bos taurus*) está determinado por el gesto de aquél, que toca con su mano derecha la pata anterior del animal (fig. 10). La actitud venerativa de este personaje (cuyas piernas, separadísimas, dan la sensación de una carrera) no es ya tan evidente como la del anterior, y hasta se podría pensar en una especie de captura si no apareciese tan inerme el personaje y si no

1 FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba*, lám. 125; L. FROBENIUS: *Ekade Ektab*, 67.

fuera tan palmaria la hierática solemnidad del animal [1]. Todo sumado, esta escena sugiere quizá más bien un



Figs. 9-14.—Grabados de Ksar Amar (9) y Mulat Kef er Rkhem (10) (Atlas sahariano); Zigza II (11 y 12) (Tripolitania); Tel Issaghen II (13) (Fezán), y pintura rupestre de Ido I (14) (Tassili).

acto mágico en relación con el toro que una escena de pura veneración.

También en Tripolitania, y en la serie de paredes grabadas en Zigza, se encuentran escenas análogas. Así,

[1] R. VAUFREY: Op. cit., lám. XL, señala que en una parte del cuerpo de este bóvido se percibe una especial pulimentación.

la de Zigza II (fig. 11), grabada con técnica de percusión, en la que el bóvido está también parado y el personaje toca con la mano derecha el morro del animal. En el mismo Zigza II hay otra escena más dinámica (figura 12), en la que el bóvido (un *B. t. opisthonomus*) tiene delante de sí una figura humana con los brazos extendidos. La semejanza temática con las anteriores induce a agrupar estas escenas de Zigza II entre las que parecen aludir a una relación mágica o venerativa entre la persona y el animal [1].

Una última serie de escenas en las que el bóvido aparece como objeto de veneración han sido reunidas por Frobenius, con documentos rupestres procedentes de una amplia área, que se extiende desde los montes de Tassili hasta el desierto núbico, pasando por el sur de Libia. Aunque el famoso explorador las engloba todas

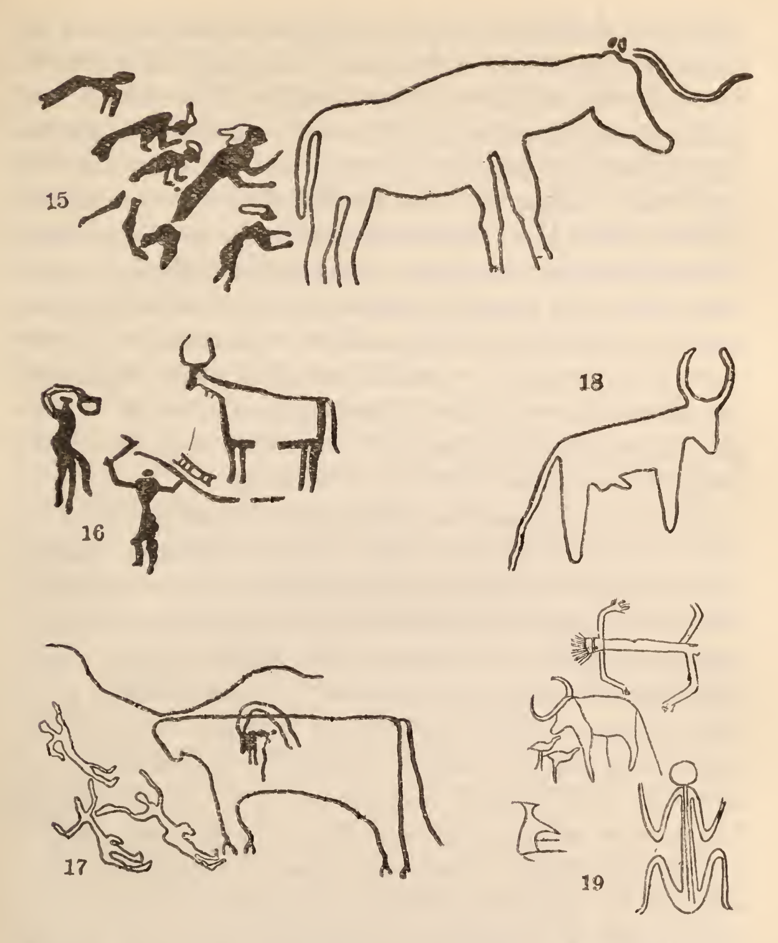
---

[1] P. Graziosi se limita a considerar la primera de estas escenas como una conducción del bovino por el hombre, y la segunda como una persecución del hombre por el bovino (Op. cit., láminas 27 y 28, y vol. I, pág. 80). Creo que esta interpretación tiene como causa remota la tácita tendencia de Graziosi a ver como única expresión religiosa de lo referente a los bóvidos los signos emblemáticos que ostentan entre los cuernos. En la primera de esas figuras la actitud extática del toro, evidentemente magnificado, y el gesto del minúsculo hombre que lo afronta, no contienen los elementos expresivos naturalísticos propios de una escena de conducción. En cuanto a la segunda, falta en el personaje humano el rasgo expresivo normal en la huída, esto es, la desmesurada apertura de piernas; y tanto el mismo gesto de la cabeza como el de los brazos parecen reforzar la impresión de que no huye, sino que afronta al animal en actitud venerativa.

ellas bajo el común denominador de "Stierverehrung" [1], parece evidente que las escenas difieren notablemente entre sí en cuanto al específico contenido religioso, e incluso cabe pensar si algunas carecerán absolutamente de él. Así, por ejemplo, es difícil ver una escena de veneración en el grabado de Tel Issaghen II (Fezán), que representa cuatro hombres ante un espléndido toro con los cuernos en forma de tenaza (fig. 13); las figuras humanas, nematomorfas, además de esgrimir sus arcos frente al animal, expresan con sus gestos y actitudes una movilidad y preocupaciones que más bien evocan incidencias de un asedio venatorio que la veneración. En cambio, sería difícil ver otra cosa que la estricta actitud venerativa en la pintura rupestre de Ido I (Tassili) (fig. 14), que representa a dos personajes (uno, al parecer, femenino), delante y detrás del animal, con los brazos inermes y alzados en actitud de súplica. Otro tanto parece poder afirmarse de una pintura del wadi Sora, en Gilf el Kebir (desierto de Libia), que representa un cortejo de cinco personas en actitud orante (fig. 15), circundando por detrás a un *B. T. opisthonomus*. En cuanto a otra pintura situada también en el desierto líbico, al sur de la anterior, en la localidad de Djebel Uwenat, la actitud venerante de las dos personas situadas frente al toro resulta algo incierta (fig. 16), así como la exacta interpretación de los objetos de que son portadores (sólo es indudable que el personaje de más abajo empuña con la izquierda un hacha o clava idéntica a la del individuo de la figura D). Por último, en la localidad de Goll

---

[1] L. FROBENIUS: *Ekade Ektab,* 67 y 70.



Figs. 15-19.—Pinturas rupestres del wadi Sora, Gilf el Kebir (15) y Djebel Uwenat (16) (Desierto líbico); grabados de Goll Apur (17) (Desierto núbico), Bareba (18) (Taghit, Atlas sahariano) y Moghar Taghtani (19) (Atlas sahariano).

Apur, en el desierto núbico, aparece la más extraña de estas escenas: se trata de un grabado cuyo protagonista, un *Buffalus antiquus,* sumariamente delineado y con inmensa cornamenta, presenta en la espalda unos extraños signos, que podrían interpretarse como una herida producida en la lucha si la actitud de los tres hombres situados ante él no fuese tan pacífica y tan claramente venerativa (fig. 17). Puesto que éste es el elemento más indudable de la escena, y dado que la ausencia de armas parece excluir la interpretación venatoria, se ofrece como interpretación verosímil el significado mágico de ese signo del toro, alusivo quizá a la efusión de su sangre, cuyas virtudes suelen ir vinculadas a la idea de la fecundidad animal, vegetal y humana.

Pero no es menester internarse demasiado en el terreno de las conjeturas para obtener algunas conclusiones sobre el valor de este segundo grupo de representaciones. Aun prescindiendo de las figuraciones equívocas, sería difícil no reconocer que estos bóvidos, representados en lugares tan lejanos y pertenecientes a diversos tipos raciales y estilísticos, reflejan un mismo clima de sacralidad y reciben expresivas muestras de veneración. A la actitud interpretativa de los personajes humanos se añaden síntomas de un tratamiento mágico del potente animal. Como en todos los estadios religiosos primitivos, la veneración es compañera inseparable de la magia, y la súplica se inserta en un vasto complejo ritual. Otra conclusión que arrojan las figuras de este segundo grupo, negativa, pero no exenta de importancia, es la de que la veneración del bovino norteafricano

no va vinculada necesariamente, y ni siquiera habitualmente, a la figuración de aquellos emblemas esféricos que suelen interpretarse como otros tantos símbolos solares, lunares o uránicos. El animal que suscita estas manifestaciones cultuales puede carecer de toda visible conexión con el cielo. Pertenece a la tierra, y los hombres o mujeres que entran en contacto con él lo perciben desde una zona intuitiva, en la que el animal aparece como depositario de virtudes intrínsecas naturales, que han sido objeto de transfiguración simbólica, con independencia de las esferas celestes.

C) Un tercer grupo podría formarse con ciertas figuraciones y escenas referentes a bóvidos, con o sin emblemas en la cabeza o entre los cuernos, que contienen, en cambio, como elemento diferencial respecto al grupo anterior, la presencia de insistentes alusiones sexuales, sobre todo en las figuras humanas que circundan el bóvido. La mayoría de estos grabados se hallan, como veremos, en el Atlas sahariano, esto es, en la misma región donde aparece el carnero recibiendo la veneración de personajes armados y en actitud itifálica, a veces con la presencia en el carnero del esferoide, y no infrecuentemente con actitud itifálica en el animal mismo (véanse las figs. A, B, C, D, E y F).

Ya en el extremo meridional del Atlas sahariano, en la localidad de Bareba Taghit[1], aparece un bóvido aislado, cuyo rasgo dominante es también la nota itifálica (fig. 18). Pero lo característico de este tercer grupo serán las alusiones a la sexualidad y a la generación

---

1 FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba*, lám. 21.

en la esfera de los seres humanos, frecuentemente también en los de sexo femenino que aparecen en relación con los varones. Tal es la representación que ofrece un grabado de Moghar Taghtani, al norte del anterior. El gran bóvido situado en el centro (fig. 19) tiene junto a sí, como elementos más significativos [1], la presencia de una torpe figura masculina con el sexo puesto de manifiesto, y otra femenina —de técnica y estilo más perfectos y parecidos a los del bóvido— con las piernas entreabiertas y en actitud suplicante.

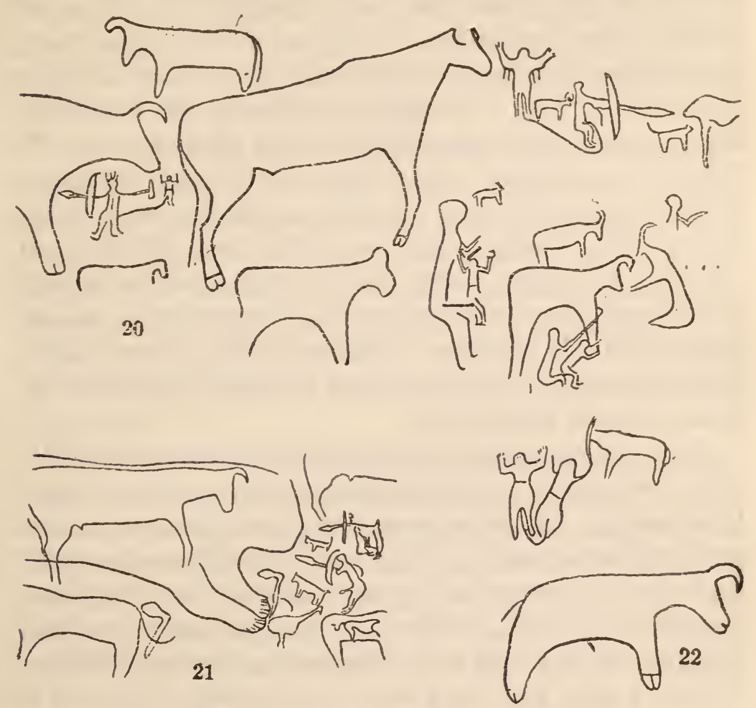
Pero el conjunto de grabados más expresivos es el del abrigo rocoso de Tiut, poco más al norte del anterior. Tres son los elementos que aparecen insistentemente unidos en estas escenas de Tiut, a saber: la significativa presencia de los bóvidos, la expresión de evidentes simbolismos sexuales en las figuras humanas y la actividad venatoria de esos mismos personajes. Examinemos con algún detenimiento estas escenas, existentes en una misma pared rocosa; la longitud de la superficie grabada nos obliga a reproducirla, para mayor claridad, en dos sectores (figs. 20 y 21), que en la pared de Tiut forman, en realidad, un conjunto único.

Empecemos por la escena del margen superior derecho de la figura 20. Un arquero, precedido de un cánido, dispara la flecha hacia un avestruz. Pero lo que presta a esta escena, de por sí venatoria, un especial significado es que del miembro viril del arquero sale un largo trazo que lo une con el sexo de otra persona colocada

---

[1] J. JOLEAUD (Op. cit) aduce este grabado como uno de los que podrían representar ritos de lluvia.

detrás de él en actitud suplicante, con los brazos alzados, de los que penden una especie de manípulos. Vaufrey, que ha estudiado estas escenas [1], pone de relieve



Figs. 20-22.—Grabados de Tiut (Atlas sahariano).

el hecho de que entre ambos personajes está figurado un bóvido con una pequeña esfera entre los cuernos, e interpreta la relación entre el orante y el cazador como

[1] R. VAUFREY: Op. cit.; cf. lámina XII y explicación de la página de enfrente.

la comunicación a éste, por parte del orante, de "las cualidades viriles necesarias al cazador de caza mayor". Por nuestra parte, limitémonos, por ahora, a subrayar que mientras el esferoide sólo aparece una vez en el bóvido situado entre las dos figuras del sexo conectado, las parejas sexuales son un elemento constante de estos grabados de Tiut, y también su relación con el bóvido. Más a la izquierda [1] encontramos una tercera pareja de "orante" y arquero conectados por el sexo, cobijados debajo de un gran toro. De este cazador se nota claramente, dice Vaufrey, que su actitud es itifálica; en cuanto a su pareja orante, la reiterada ausencia de signos masculinos y la indumentaria le sugieren la idea de que se trate de mujeres [2], interpretación que sería difícil no compartir, y que nosotros veremos confirmada en otras escenas semejantes.

En la misma pared, y algo más a la derecha (fig. 21), hay otra pareja análoga, situada debajo de otro toro: lo mismo que las anteriores, esta pareja aparece con los genitales conectados, y el del sexo masculino es también un arquero, acompañado de perro. Debajo de él hay otro arquero en la misma actitud, que aunque carece de acompañante ostenta con toda claridad su actitud itifálica. Frente a ellos hay un gran toro, inscrito dentro de la silueta de un león, grabado, según Vaufrey [3], con pos-

---

[1] Op. cit., lámina XIII.

[2] R. VAUFREY: Op. cit.; cf. el comentario a la lám. XIII.

[3] R. VAUFREY: Op. cit., lám. XI; cf. el comentario de dicha lámina. Dos mazas o hachas grabadas en silueta punteada (parecidas a las que se ven junto al arco del cazador de arriba) y en-

terioridad al toro. También junto a un toro aparece una quinta pareja análoga, en la misma pared (fig. 22); las dos figuras humanas están con los brazos en actitud orante, quizá la figura masculina empuñando un arco [1], y encima de ella el cuerpo de un rumiante. En estas escenas de Tiut el elemento más constante es la convivencia de los bóvidos y las parejas [2].

Al noreste de Tiut, en la localidad de El Korema [3] (cerca de Djebel Ber Seba), vuelve a aparecer el tema del orante itifálico, esta vez sin armas, aunque acompañado de dos cánidos, dirigiéndose hacia un gran toro (*Buffalus antiquus?*), junto al cual hay también un avestruz (fig. 23). Falta aquí el motivo de la pareja humana, pero persiste la triple asociación de la actitud orante ante el toro, del rasgo itifálico y de las alusiones venatorias.

Mucho más hacia el Este, fuera ya del área del macizo montañoso del Atlas sahariano, en el wadi Itel, hay una extraña figura femenina figurada en la clásica actitud orante (fig. 24), grabada junto a un grupo de rumiantes, entre los que se distinguen gnus y bóvidos. De la figura femenina, cuya actitud ha dado lugar a varias suposiciones (¿parturienta?, ¿símbolo de la concep-

---

caradas al felino reciente, y a otro más pequeño situado debajo, así como un ave grabada con la misma técnica completan este conjunto (fig. 26).

1 H. KÜHN: *Alter und Bedeutung der Nordafrikanischen felszeichmungen* (en "Ipek", 1927, 13 y sigs., fig. 16).

2 FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba,* láms. 79-80.

3 FROBENIUS-OBERMAIER: *Hadschra Maktuba,* láms. 96 y 104.



Figs. 23-26.—Grabados de El Korema (23) (Djebel Ber Seba, Atlas sahariano); wadi Itel (24) (Argelia); Tel Issaghen I (25) e In Habeter III (26) (Fezán).

ción?) [1], lo más evidente en todo caso es su alusión al mundo de la generación, su hierática representación de orante, por añadidura aureolada, y la conexión con las dos especies de rumiantes (bóvidos y antílopes) que le están juntos.

Por último, otras representaciones de este mismo grupo se dan también en la fértil zona de Fezán. La primera de ellas, situada en Tel Issaghen I [2], ofrece la explícita representación de una cópula humana junto a un toro (fig. 25), con la presencia de un tercer personaje femenino, en actitud también orante. La segunda, situada en el yacimiento, próximo al anterior, de In Habeter III, presenta la ya conocida asociación del hombre itifálico y el toro (fig. 26). Respecto de este personaje,

---

[1] Frobenius, que ha estudiado este yacimiento, cree poder distinguir dos estilos en él, más antiguo el de los bóvidos, más reciente el de la figura femenina y los gnus. La interpretación de la supuesta "gebärende Frau", basada, sobre todo, en paralelos deducidos de áreas demasiado remotas a la norteafricana, exigiría, por lo menos, indicios de la presencia del nascituro, que ni está visible ni está sugerido en el seno de la figura femenina, cuya perfección anatómica es, sin embargo, notable. La inverosimilitud de una representación del acto fisiológico parece reforzarse dado el gesto de la orante y la serie de aureolas, todo lo cual induce más bien a ver aquí una figura-símbolo de la fecundidad o fertilidad (cf. L. FROBENIUS: *Ekade Ektab,* págs. XXVI y 51).

[2] L. FROBENIUS: *Ekade Ektab,* lám. LX, págs. 44-45. Según Frobenius, parece estar representada a la derecha del bóvido de este grabado otra pareja semejante a la de la izquierda, también en copulación. En nuestra reproducción de la figura 29 se ha preferido prescindir de ella, por no parecer bastante inequívoca, ni, por otra parte, imprescindible.

que por un lado ofrece evidentes parecidos iconográficos con otros genios itifálicos norteafricanos de aspecto zoomórfico, y, por otra parte, recuerda la conocida imagen de Bes, la popular divinidad egipcia, su representación en este grabado parece evocar, ante todo, las funciones y caracteres de un genio mágico dentro de la esfera, común a todo este tercer grupo, de la conexión entre el toro y la sexualidad.

En resumen, pues, este tercer grupo de representaciones asocia la figura del toro con ideas de generación y fecundidad, y ofrece como novedad característica la presencia del elemento femenino, bien como objeto tácito o expreso de las actitudes itifálicas, bien como simbólico colaborador en las escenas de caza. Las representaciones más densas de significado son, ciertamente, las de las parejas de arquero y orante conectados genitalmente; de ese significado lo menos que se puede captar es, como señala Vaufrey, la transmisión al cazador de las virtudes necesarias para la caza. Esta transmisión nos sitúa decididamente en el campo de la magia, pero además establece una ecuación entre el vigor y el genitalismo masculino. Sería difícil no relacionar estas direcciones vitales con los valores fundamentales del bóvido como animal potente y como fecundador: su presencia en estas escenas no suele convertirlo en el objeto de la caza, sino más bien en un ser que la preside, dispensa o favorece, como parece sugerir el bóvido con esferoide de la figura 20, situado detrás del cazador y adjunto al orante. Pero mientras la

alusión venatoria aparece tan sólo en algunos grabados del Atlas sahariano como un elemento más de la alusión toro-sexualidad, esta asociación en sí misma subsiste en otros casos, dentro de esa región, y sobre todo fuera de ella, en calidad de elemento más constante. Y no deja de ser necesario insistir en esa constancia del binomio toro-sexualidad, expresado por ese tercer grupo de grabados norteafricanos; para ponerla de relieve no es necesario siquiera el esfuerzo que, inversamente, ha puesto Frobenius en disociarlos [1], desglosando en sus reproducciones, comentarios y teorizaciones las figuras humanas de las figuras de los bóvidos, que en las paredes de este tercer grupo aparecen estrechamente conectadas.

El examen de las figuraciones rupestres es sólo el primer estadio de la consideración mágica y religiosa del toro norteafricano. Veamos ahora el mismo tema a través de otros varios documentos, para tratar de poseer una visión de conjunto, antes de aludir a las cuestiones que plantean y a las conclusiones que pudieran sugerir los datos ya analizados.

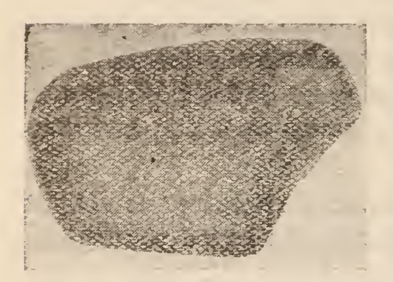
---

[1] Véanse, sobre todo, los capitulos VII y VIII de *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurich, 1931) y los VIII y IX de *Ekade Ektab.*

II. Otros monumentos y documentos.

Además de en las figuraciones rupestres, el valor religioso del toro norteafricano se puede colegir a través de esculturas y noticias diversas.

En cuanto a lo primero, llaman la atención los pequeños ídolos taurinos, de basalto, procedentes de Hoggar. Uno de ellos fué hallado por Reygasse en Silet (fi-




Figs. 27 y 28.—Toros de basalto, procedentes de Silet y Tazeruk (Hoggar, Sahara).

gura 27), y representa un bóvido estilizado, finamente pulimentado y con huellas de los orificios correspondientes a los cuernos [1]. El otro, de la misma materia, hallado por Nieger no lejos del anterior, en Tazeruk, es una espléndida cabeza taurina (fig. 28), en la que se percibe más claramente el orificio de los cuernos [2].

[1] Debo estos datos, así como la fotografía adjunta, a la cortesía de su descubridor, Mr. Reygasse. La escultura mide 19 cm. de longitud, y se conserva en el Museo de Bardo, en Argel.

[2] Antiguamente, en el Museo de Bardo; esta escultura ha sido trasladada al Museo del Hombre, de París.

Esta imagen formaba cuerpo con una espiga o vástago de la misma materia [1]. Es curioso que esta misma disposición del pequeño ídolo taurino unido a un vástago es practicada también en la figura del carnero, como lo muestra el procedente de Tamentit, en el Sahara oranés; es decir, aproximadamente, en la misma región donde abundan los grabados rupestres referentes al carnero.

Estos ídolos taurinos, al parecer coetáneos de la industria neolítica sahariana, suelen considerarse posteriores a los grabados rupestres [2], y en todo caso revelan una prolongación, hacia las zonas desérticas meridionales, de las creencias relacionadas con el toro que se vislumbran en los grabados. En cuanto a su contenido religioso, la disposición de la imagen sobre el vástago, y sus dimensiones, que sugieren un empleo portátil, inducen a interpretar estas figuras como enseñas de una divinidad taurina, protectora del grupo, y acaso especialmente en lo relacionado con la multiplicación de la ganadería y con la lucha, que, como veremos, constituyen las direcciones principales que la figura religiosa del toro norteafricano conserva hasta épocas plenamente históricas.

En este sentido, los datos más importantes sobre el culto del toro norteafricano son los consignados, en el siglo VI de nuestra Era, por el poema, de Corippo, la

---

1 E. F. GAUTHIER: *Le passé...*, 40.
2 L. JOLEAUD: Op. cit., 265-266.

Iohannide[1]. A través de él sabemos la existencia de un dios llamado Gurzil, entre las tribus de los Laguatan[2], en la zona occidental de la Tripolitania y en la región al sur de Túnez. Reuniendo los textos de Corippo alusivos a Gurzil se obtiene esta caracterización:

Gurzil era considerado hijo del "corniger" Ammón, y se le representaba en imágenes tauromorfas. El sacerdote de Gurzil, llamado Ierna, era al mismo tiempo jefe civil y militar de los adoradores de Gurzil, y llevaba a las batallas el simulacro del dios protector de su gente, cuyo nombre era invocado en la pelea por sus adoradores. Al trabarse el combate, los fieles al dios, capitaneados por Ierna, lanzaban contra el enemigo un toro verdadero, encarnación de Gurzil y objeto de un tratamiento mágico, que irrumpía en las filas del enemigo[3].

---

1 El poema, escrito en honor de Juan Troglita, general de Justiniano y vencedor de las tribus norteafricanas en la "Reconquista" bizantina, fué compuesto hacia el 550. Corippo, último historiador africano de tradición clásica, profesor de Gramática en Cartago, fué testigo de los acontecimientos que narra. Cf. el texto de la *Iohannide* y el estudio preliminar de PARSTCH: *Corippi Iohannidos* (seu de bellis bibycis libri VIII), en "Monumenta Germaniae Historica", Auctorum Antiquissimorum III, Berlín, 1879.

2 Sobre estas tribus, cf. el estudio de PARSTCH en su edición de la *Iohan.*, XII.

3 He aquí, por el orden de su aparición en el poema, los datos esenciales:

Ierna ferox his ductor erat, Gurzilque sacerdos
huic referunt gentes pater est quod corniger Ammon. (II, 109-110).

cum magico subito taurus dermittitur arte

A la luz de esta ilustración de la personalidad divina de Gurzil parecen poder aclararse varios nombres de lugar y de persona recogidos en Africa del Norte. Una localidad llamada *Gurza* existía durante la antigüedad clásica, cerca del Soussa. Otra, *Guruza,* existía en la Mauritania, y todavía hoy, cerca de Constantina, existe el lugar de Gurzi [1]. Polibio, en la guerra de los mercenarios, menciona un sitio llamado Γόρζα [2] y una placa de bronce menciona una *civitas Gurzensis* [3]. Topónimos y onomásticos de la misma raíz, como *pago Gurzenses,* y *Aethogurzensis Muthunbal filius,* aparecen en

Maurorum e medio, taurus quem Ierna sacerdos
atque idem gentiis rectorum maximus auctor
finxerat, Ammoni signantem numine Gurzil
omnia prima suis celsis fune cornibus ille
inter utrosque furit, dubius quo rumperet hostes. (IV, 667-672).

Concrepat omne nemus, tunc omnis consonat echo
gentibus, et varias imitatur reddere linguas. (IV, 669-670).
Inde ferunt Gurzil. Gurzil cava saxa resultant. (IV, 673).

Solus eques currit iam campis nudus apertis
effugit ille ferus confracto robore Ierna
et simulacro sui secum tulit horrida Gurzil
huius et auxilio sperans se posse tueri
cornipedem infelix geminato pondere pressit. (IV, 1137-41).
Dum tu [*Ierna*] *morte cadis, dum frangitur ille per hostes*
Dum conflant nitidum flamma solvente metallum. (IV, 1145-46).

1 Cf. JAUBERT: *Anciens évêchés de Numidie* (en "Rev. Not. Mem. Soc. Archeol. Constantine", 1912), y L. JOLEAUD: Op. cit., 264.

2 *Pol.,* I, 74, 13. περὶ τὴν καλουμένην Γόρζ ν. El contexto revela que este lugar se hallaba no muy lejos de Utica.

3 *CIL,* VIII, 69.

una *tessera* de hospitalidad [1], y uno de los personajes principales de la *Iohannide,* el hermano del rey Antalas, se llamaba Guerzila, nombre teóforo relacionado con Gurzil [2].

Es menester poner de relieve que el nombre de Gurzil, como los de algunas otras divinidades númidas y líbicas, llamadas en la antigüedad *dii Mauri,* de carácter local, forman un núcleo que epigráficamente se revela irreductible tanto a lo romano como a lo semítico y púnico, y es considerado comúnmente como un estrato indígena anterior [3]. Pero su persistencia en la misma región no sólo se extiende desde la época de Polibio hasta la de Corippo (siglo VI después de J. C.), sino que se prolonga bajo el dominio árabe. En el siglo XI el historiador musulmán El Bekrí atestigua la existencia de un ídolo de piedra llamado Gorza, erigido en una colina, al cual los bereberes ofrecían sacrificios y dirigían plegarias "para hacer crecer las riquezas" [4]. Dado el régimen económico de aquellas poblaciones, y especialmente de los Houards, explícitamente aludidos por El

---

[1] *CIL,* VIII, 68.

[2] L. JOLEAUD: Op. cit., 261. En la *Iohannide,* sin embargo, la grafía aparece algo distinta: *Guarizila.*

[3] Cf. G. MERCIER: *Les divinités libyques* ("Recueil de notices et mém. de la Soc. Archeol. du Depart. de Constantina", XXIV, 1900, 177-193).

[4] El Bekrí, traducción de Slane (*Description de l'Afrique Septentrionale,* 31, Argel, 1857). Gsell supone la continuidad de esa colina en la actual villa tripolitana de Ghirza, a 250 kilómetros al sureste de Trípoli.

Bekrí, las riquezas son aquí un sinónimo de la multiplicación de la ganadería [1].

Prescindiendo de las hipótesis semánticas alusivas al vocablo mismo de Gurzil, del que lo único probable parece ser su raíz líbica [2], estos datos revelan la gran perduración del valor religioso del toro norteafricano. Los ídolos tauromorfos saharianos con vástago y la imagen de que habla Corippo, llevada por el rey-sacerdote en la batalla, revelan un evidente paralelismo religioso a lo largo del tiempo. Aunque el régimen social de las fragmentadas gentes norteafricanas no alcanzó nunca altos niveles nacionales, la personalidad de Gurzil se aproximó entonces todo lo posible al tipo de un dios nacional. Si la supuesta descendencia de Ammón le añade un rasgo egiptizante y progresista, la figura de Gurzil no avanzó gran cosa en el terreno del antropomorfismo, y en todo caso, la presencia del toro vivo como instrumento mágico [3] de su poder en la batalla

---

[1] Cf. R. BASSET: Op. cit., 303, y E. F. GAUTHIER: *Le Sahara algerien,* 253.

[2] Según G. MERCIER, esta raíz sería KhRZ, y contendría la idea de "être étroit gorge, défile" (*La langue libyenne et la toponimie de l'Afrique du Nord,* 276). Joleaud sugiere también una posible relación con la raíz bereber RhRS, que contiene el sentido de "egorger" (L. JOLEAUD: Op. cit., 264).

[3] El rito del lanzamiento del toro contra el enemigo nos remite al mundo de la magia, y no sólo en el sentido externo, ceremonial, sugerido por Corippo (*cum magica subito taurus demittitur arte*), sino en su íntima significación, como conjuro en el que se encarna la potencia del dios. Precisar más el valor mágico de este rito, tal como lo pretende Joleaud, parece aventurado, dado el carácter sumario de la noticia de Corippo. Que el toro tenga

muestra hasta qué punto pudo perdurar tenazmente la intuición originaria de la sacralidad del animal representado en los grabados y esculturas prehistóricos. Esta intuición brotaba, como vimos, de una religiosidad naturalista y polarizada en la esfera de la vida orgánica, cuyas dos expresiones fundamentales son la fuerza y la generación. El Gurzil que opera como dios cuasinacional de los Laguatán tripolitanos ha sublimado el sentido de la fuerza física, erigiéndose en protector de las batallas, pero sin abandonar del todo el estadio zoomórfico. La divinidad mencionada por El Bekrí como protectora de la fecundidad del ganado y dispensadora de salud confirma la persistencia de los atributos biológicos como ingredientes de la sacralidad del toro. En todo caso, la magia protectiva y la magia de la generación siguen constituyendo las formas más persistentes de la religiosidad suscitada por el toro, y no hay elementos positivos para deducir en él especiales simbolismos solares o uránicos [1].

---

aquí una función gemela a la del "caper emissarius", cuya muerte desembaraza de males (JOLEAUD: Op. cit., 263), implicaría saber de antemano que la finalidad práctica del envío del toro fuese su muerte a manos del enemigo, lo cual es. por lo menos, problemático. Puestos a buscar algún paralelo tipológico, parece más obvio el toro que caminaba al frente de la juventud consagrada al dios en el *ver sacrum*. Del toro de Gurzil, y del toro norteafricano en general, no aparece como lo más frecuente e importante su función sacrificial, y sí, en cambio, su encarnación divina.

[1] La interpretación del carácter solar de Gurzil, sugerida por BATES (*The Eastern Libyans,* 187-188, Londres, 1914), no se puede apoyar en las noticias de Corippo, y tampoco se ve la razón de

Una última serie de hechos relacionados con el valor religioso del toro norteafricano se pueden rastrear en el campo de la Etnología. Así, por ejemplo, ciertos tabús concernientes a los bóvidos y conservados hasta el presente: algunas familias de los Chauia, en el valle de Rassira (en el Aurés y, por lo tanto, en el macizo del Atlas sahariano, donde abundan las figuras rupestres), no matan por sí mismas los bóvidos, sino que los hacen degollar por alguien que sea ajeno a ellas [1]. Un tabú parecido, referente a la carne de las vacas, está atestiguado por Herodoto entre los nómadas de la Libia, y especialmente entre las mujeres de Cirene y de Barca [2].

Al mismo tipo de intuiciones mágico-religiosas se refieren las creencias sobre las virtudes apotropaicas vinculadas al bóvido, atestiguadas por la Etnografía norteafricana. Al cráneo de toro se atribuye corrientemente

---

incluir a Gurzil, como lo hace BASSET, entre las figuras religiosas que simbolizan el culto a los astros (*Recherches sur les religions des berbères,* en "Revue d'Histoire des Religions", LXII, 301 y siguientes). El cuadro del toro norteafricano que esbozamos parece, en cambio, más de acuerdo con lo que vislumbró VAN GENNEP: "Me parece que el carácter solar de este dios (Gurzil), si es que está probado, ha debido añadirse relativamente tarde a su carácter primitivo, que hacía de él un dios pastoral, protector de los rebaños, y del cual, por tanto, la forma animal ha debido ser anterior" (Ob. cit., 217). En cuanto al supuesto totemismo de Gurzil, sugerido por AD. REINACH (*Revue de Hist. des Relig.,* LXIV, 1911, 104), cf. lo dicho más atrás sobre el totemismo norteafricano.

1 HILTON-SIMPSON: *Some Algerian Superstitions noted among the Shawia Berbers of the Aures Mountain,* en "Folklore, 1915, página 241.

2 Herod., IV, 186.

en Berbería función filactérica, y colocado en una casa, en el campo o contra un árbol, protege del mal de ojo [1]. Este mismo uso del bucranio como estimulante de la fertilidad vegetal ha sido observado por Pallary como costumbre muy usual en el Tell [2].

También al mundo de la magia se adscribe la función de los bóvidos como intercesores en los ritos de lluvia. Así, el cortejo procesional de una vaca negra entre los Beni Chugran, seminómadas del Tell, realizado por las mujeres [3]. Sin embargo, en estos ritos de lluvia los bóvidos parecen menos usuales que los cápridos [4]. También un toro negro es utilizado por los Ain Sefra (al sur de Orán) como procurador de la lluvia, con la variante de que en este caso el animal es degollado y su carne distribuída, después de realizado el rito procesional [5]. A este

---

1 L. BARTHOLON-E. CHANTE: *Recherches anthropologiques dans la Berbèrie orientale,* 612. Lyon, 1913.

2 PALLARY, *apud* E. LEFÉBURE: *Le bucrâne libyen* ("Revue Africaine", LXIII, 1909, 101-130). La costumbre egipcia de fijar a los muros bucranios no sería, según Flinders Petrie, de origen egipcio, sino africano occidental (F. PETRIE: *Diospolis parva,* 1901, 48).

3 A. BEL: *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse* ("Recueil publié en l'honneur du Congrès des Orientalistes a Alger", 1905, 20-22). En este rito, las mujeres pronuncian esta invocación: "¡Oh, vaca negra, reina de las vacas; pide al señor que nos mande la lluvia". Van Gennep sugiere la posibilidad de que este "señor" ante el que la vaca negra debe interceder no fuera originariamente sino el dios-toro Gurzil (Op. cit., 219).

4 L. JOLEAUD: Op. cit., 240 y sigs.

5 A. BEL: Op. cit., 45.

respecto es oportuno observar que los cruentos ritos sacrificiales del toro no parecen ser, en el Africa del Norte, una forma tan importante, reiterada e indígena como las prácticas mágicas y la veneración del animal vivo. Ello no significa, naturalmente, que el toro como víctima esté ausente en la religiosidad norteafricana; pero éste no es un rasgo especialmente caracterizador de la religiosidad vinculada al toro, sino una práctica universal del mundo antiguo; el hecho de que el toro y el carnero fueran las víctimas preferidas del Saturno africano [1] otorga de por sí a estos animales cualidades como *objeto* sacrificial, distintas e inferiores a los fenómenos mágicos y venerativos que lo convertían en *sujeto* de la religiosidad misma.

Por otra parte, no deja de ser significativo el hecho de que los datos etnográficos referentes a las prácticas más cruentamente sacrificiales del toro, en el Norte de Africa, estén localizados precisamente entre núcleos de población negra, originariamente extraña a la cultura líbico-bereber. Tal es el caso de varias fiestas anuales de los negros establecidos en Tlemecén, en los que el sacrificio del toro deriva hacia prácticas preferentemente orgiásticas [2], claramente emparentadas con el mundo re-

---

1 J. TOUTAIN: *Los cultes païens dans l'Empire romain,* III, 67, 75 y sigs.

2 La "Derbeda" o fiesta anual de los negros de Tlemecén consiste esencialmente en la degollación de un toro previamente exornado y paseado procesionalmente. De los espasmos del animal decapitado se deduce si el año será bueno o malo, y los negros beben su sangre caliente y se ungen la frente con ella (A. BEL: *Population musulmane de Tlemcen,* 13). Idéntico es el sacrificio

ligioso de las poblaciones negras del Senegal, Nigeria y el Sudán. Otras funciones religiosas del toro en núcleos raciales bereberes indígenas, como, por ejemplo, lo concerniente a su carácter de hdîya o "presente" nupcial y objeto de sacrificio e ingestión, practicado entre los Andjara del Marruecos español, constituyen meros desarrollos del fenómeno, preferentemente económico-social, del matrimonio por compra, y la manducación del toro en tales ceremonias ni es un fenómeno vinculado preferentemente al bóvido, ni comporta especiales virtualidades de carácter mágico y religioso [1].

---

practicado, también entre la población negra, en Orán y Relizane, salvo el preeminente papel de las mujeres en la cruenta succión de sangre del animal y en las danzas convulsas subsiguientes, por medio de las cuales caen en estado de catalepsia (L. JACQUOT: *Contribution au folklore de l'Algérie,* en "Revue des trad. popul.", 1912, 256). Esta misma ceremonia sangrienta, vinculada a un complejo ritual de carácter agrario, la "fiesta de las habas", es conocida entre los negros de Argel (A. J. N. TREMEARNE: *Bori Belief and ceremonies,* en "Journal of the Anthropological Institute", 1915, 60). Todos estos ritos no sólo son contrarios a la ortodoxia musulmana, sino extraños también al ceremonial bereber: el toro es en ellos uno más entre los muchos animales sangrientamente sacrificados, y pertenecen, como la famosa "omofagia" de los Aissaua, al círculo cultural negroide (cf. E. WESTERMARCK: *Nature of the arabe ginn,* 257, 59; TREMEARNE, op. cit. 67).

[1] Entre los Andjara, tribus arabófonas, de sangre y costumbres, sin embargo, íntegramente bereberes, ha recogido WESTERMARCK varios datos de este género (*Les cérémonies du mariage au Maroc,* 71 y 111-112. París, 1931).

III. Las conexiones con la religión egipcia.

A lo largo de esta exposición sobre los valores mágico-religiosos del toro norteafricano ha aparecido varias veces, como una realidad paralela y acaso influyente, el espectro de formas religiosas egipcias. Hemos visto también las esporádicas conexiones establecidas por varios estudiosos entre algunos de los fenómenos aquí aludidos y el Egipto. La conocida existencia y persistencia en la religión egipcia de la veneración y culto del toro no podía dejar de utilizarse como una sugerencia más o menos aclaradora de los diversos fenómenos norteafricanos.

Mas por parte de los que se han ocupado del toro norteafricano, estas conexiones han sido establecidas, sin embargo, con gran penuria de elementos comparativos. A su vez, por parte de los egiptólogos que se han ocupado del culto egipcio al toro, la utilización de los documentos norteafricanos ha sido más bien nula que escasa [1]. Un puente que tiende a conectar de alguna manera dos regiones tan próximas no ha sido intentado desde ninguna de las dos orillas. Por nuestra parte, trataremos ahora de allegar, por lo menos, algunos materiales susceptibles de servir para una mayor aproxima-

[1] Por eso parece razonable que el más importante trabajo existente sobre el culto del toro en Egipto, el de E. Otto —al que luego nos referiremos—, haya sido objeto, a pesar de sus muchos méritos, de explícitos reproches de Capart, por no haber tenido en cuenta los elementos de comparación norteafricanos (cf. J. Capart, en "Chronique d'Egypte", núm. 27, enero 1939, 110-111).

ción entre la religiosidad del toro norteafricano y la del egipcio.

La veneración del toro aparece claramente a lo largo de la historia egipcia como una constante religiosa a través de los milenios, desde la prehistoria hasta la época romana. Aparte de los tres grandes dioses-toros que llegaron a ser objeto de divinización y culto individual propio, esto es, Apis en Memfis, Mnevis en Heliópolis y el dios-toro de Hermonthis [1], la veneración del toro aparece en otros muchos lugares de Egipto desde la protohistoria. En la zona del Delta, el toro fué el emblema propio de la Región sexta, de la décima y de la undécima [2]; y dentro también del Bajo Egipto se localiza la veneración a un "toro blanco", a otro llamado Mrh, denominado el "toro ungido"; a un tercero, cuyo título habitual es el de "viril en su especie", y a otro más, calificado "toro grande de Stpt" [3]. En el Alto Egipto, la décimocuarta Región (Kusa) conserva también huellas de un culto local al toro [4]; un toro está íntimamente asocia-

[1] Estos tres dioses constituyen el objeto predominante del fundamental trabajo de E. OTTO: *Beiträge zur Geschichte der Stierkulten in Aegypten* ("Untersuch. zur Gesch. und Altertumskunde Aegypten", XIII. Leipzig, 1938).

[2] E. OTTO: Op. cit., 6-7.

[3] Donde el toro fué venerado originariamente su imagen perduró como emblema o signo de la respectiva región, y los casos de esta perduración han sido localizados por Otto en la zona del Delta y en el Bajo Egipto (OTTO: Op. cit., 8-9). En cambio, no se conservó la figura del toro como emblema de las regiones donde el toro llegó a ser objeto de culto propio, como Memfis, Heliópolis, etc.

[4] E. OTTO: Op. cit., 9.

do a la figura del dios de Coptos, el itifálico Min, junto al que desempeña papel importante en el ritual [1]; un mito, en fin, del toro forma parte de la personalidad de Bata, protagonista de la famosa narración de *Los dos hermanos*.

Todo esto muestra que tanto en el Bajo como en el Alto Egipto una religiosidad vinculada al toro existía en épocas pre y protohistóricas; cualquiera que sea su ulterior desarrollo, se trata, inicialmente, de fenómenos análogos, surgidos de tal manera que no parecen el resultado de una difusión originaria a partir de un núcleo inicial, sino una eclosión de cultos locales paralelos y simultáneos.

Pero de la religiosidad egipcia vinculada al toro lo más importante en relación con lo norteafricano es que también en Egipto la sacralidad del toro se basa en la doble intuición de su fuerza y de sus prestigios en el orden de la generación.

Estos atributos primordiales suyos que, como veremos, aparecen desde las épocas más antiguas, se conservan tenazmente y constituyen el núcleo religioso primordial de la religiosidad vinculada al toro, base de otros desarrollos ulteriores, pero secundarios y aun esporádicos, como, por ejemplo, sus relaciones con la fertilidad agraria, con la religión funeraria, con el simbolismo astral y con otras divinidades, a las que el toro hubo de ser asimilado por obra de la especulación teológica sacerdotal.

---

[1] H. GAUTHIER: *Les fêtes du dieu Min* ("Recherches d'Archeologie, de Philologie et d'Histoire". El Cairo, 1931).

Ya desde la cultura Badariana se percibe una valoración religiosa de los bóvidos, cuyos contenidos especiales no es fácil discernir a través de los restos hallados [1]. Los pequeños amuletos de toro, frecuentes en la cultura de Nagada, son ya una muestra más clara de una utilización mágica y apotropaica de las virtudes del toro, y valores semejantes parecen contener las pequeñas imágenes de toros esculpidos en sílex o modelados en arcilla [2], también de la cultura de Nagada.

Más explícito es el simbolismo de la fuerza del toro en documentos gráficos y en inscripciones de las primeras dinastías. La famosa paleta de Namer representa al primer rey de la dinastía bajo la forma de un toro que abate al enemigo [3]. Una representación semejante contiene la "Paleta de los toros", del Museo de Louvre, de época tinita o, en todo caso, poco anterior al comienzo de los tiempos históricos [4], y en la que figura, junto con otros emblemas de dioses, también el de Min, cuya relación con el toro es harto conocida. La fuerza irresistible del toro como atributo del rey aparece también en los textos más antiguos, los de las Pirámides [5]: "un gran

---

[1] BRUNTON: *The Badarian Civilisation,* 38, lám. 10, 6.

[2] F. PETRIE: *Prehistoric Egypt,* 11-14, lám. VII; RANDALL-MACIVER: *El Amrah and Abydos,* lám. IX. Más enigmática parece la representación, en una paleta de Gerzeh, de una cabeza de vaca con cinco estrellas; cf. J. VANDIER: *Manuel d'Archeolog. Egipt,* I, 442 (París, 1952).

[3] BISSING: *Aegyptische Kunstgesch.,* II, 70.

[4] J. VANDIER: *Manuel,* I, 593.

[5] SETHE: *Die altaegyptische Pyramidentexte,* 809. (En lo sucesivo, *Pyr.*).

toro salvaje" es el epíteto que conviene a la divinidad real; a su vez, el padre del rey es "el gran toro salvaje" [1], y ya esta misma idea lleva consigo la inseparable conexión entre vigor físico y prestigios genésicos. En el nuevo Imperio, la denominación real de "toro" forma parte del protocolo fijo del rey, se aplica a Amenofis I [2], y el epíteto "toro de los toros" se prolongó con el mismo valor hasta los tiempos recientes [3]. El contenido mágico y religioso de la fortaleza del toro se evidencia de nuevo a través del valor filactérico que poseen las grandes imágenes de toros colocadas a ambos lados de la entrada de los edificios: las inscripciones aclaran que la fuerza del animal debe asegurar la fuerza de las puertas [4], y Otto ha puesto de relieve que esta función mágica del toro fué anterior a la del león, que a partir del antiguo Imperio aparecía ya como sustituto del toro en esta función [5]. Se vislumbran los desarrollos secundarios, muchas veces meramente simbólicos o decorativos y, en general, profanos, a que pudo dar lugar la intuición originaria del toro como depósito de fuerza misteriosa; así, por ejemplo, la expresión "toro de..." (una región) se hizo pronto sinónima de "señor de" esa misma región, convirtiéndose, por tanto, en una denominación de mero sentido simbólico y posesivo el antiguo valor radicalmente religioso, basado en la

---

[1] E. OTTO: Op. cit., 3.

[2] H. GAUTHIER: *Livre des Rois,* II, 200; SETHE: *Amum und die acht Urgötter von Hermopolis,* 9.

[3] E. OTTO: Op. cit., 5.

[4] *Pyr,* 416 a, 1266 c.

[5] E. OTTO: Op. cit., 2.

superior potencia del animal, que dicha expresión poseía originariamente [1]. Acaso esa misma idea de la potencia del toro pudo dar lugar a otro tipo de fenómenos religiosos secundarios en posible relación con este animal, como las enigmáticas menciones a las fiestas de Médamud, en la XIII dinastía; las inscripciones que, hablando de esta fiesta, aluden al "fuerte en la arena" y al "grande dios en la arena", así como las que llaman a Medamud "casa del combate", y la vinculación de estos cultos con el dios-toro han hecho surgir la hipótesis de una especie de lucha taurina en dicho lugar [2]; acerca de la cual, por lo demás, se carece absolutamente de noticias precisas.

Pero en las creencias religiosas egipcias la figura del toro aparece quizá más insistentemente vinculada a la idea de generación que a la idea de fuerza. Los testimonios que es posible recoger en este sentido revelan además la especialísima relación de la mujer con el toro; los prestigios genésicos del animal fecundador subsisten con una rara tenacidad por debajo de las especulaciones de la teología, viven en la religiosidad popular y se aferran durante milenios a la esfera de las crencias y las prácticas de la magia.

---

1 E. OTTO: Op. cit., 2-3.

2 HOPFNER: *Der Tierkult der alten Aegypter,* 82, 87. Con esto pone en relación E. Otto los epítetos del toro como luchador; v. gr.: "el joven toro de cuernos afilados", y sugiere una confluencia del originario carácter de Month como dios de la guerra con la cualidad más venerada siempre en el toro, esto es, su fuerza. Todo lo cual enlazaría con la concepción del rey como toro victorioso (OTTO: Op. cit., 45).

Del más famoso de los dioses-toros, Apis, sabemos que su nombre, *Hep,* formaba parte del nombre propio que se daba desde las primeras dinastías a las mujeres de la familia real, y lo llevan, entre otras, la madre de Athotis (*Khnet-kep*) y la de Djerer (*Ni-Maat-Hep*) [1], y su propia etimología suele ser puesta en relación con la idea del vigor genésico [2]. El nombre de uno de los toros venerados en la zona del Delta, *Mrh,* forma parte del nombre propio de las reinas de la VI dinastía, que además se llaman con frecuencia "hijas del toro Mrh", título que persiste en otras mujeres reales de dinastías muy posteriores, como la reina Arsinoe II [3]. Otro de los toros venerados en el Bajo Egipto durante el antiguo Imperio, el que recibía, como vimos, el título de "el viril en su especie", está en idéntica relación onomástica con personas femeninas reales, como la reina Mrs-nh; con la madre de Chefren, con su hija y con la reina Sescheschet [4]. Dado el carácter divino del rey, la conexión del toro con las mujeres reales parece clara: el animal genésico es considerado como el mágico agente de la fecundación de las hembras reales como proveedoras de dinastas divinos.

Esta creencia, que en las épocas más antiguas sólo se vislumbra a través de las relaciones entre reinas y prin-

---

[1] E. OTTO: Op. cit., 14.

[2] Según SETHE, el nombre de Apis estaría tomado del de un ánade, *hep,* al que parece haberse atribuído una especial potencia generativa (*Sitzungbericht. preussisch. Akad. der Wissen.,* 1934, página 13).

[3] E. OTTO: Op. cit., 8.

[4] E. OTTO: Op. cit., 9.

cesas con el toro, en épocas más recientes se conserva en el estadio de la religión popular; así lo muestra un precioso texto de Diodoro, alusivo al más famoso de los dioses-toros, a Apis: en Memfis, al ser consagrado cada nuevo toro Apis, las mujeres, que habitualmente no podían comparecer ante él, le servían durante cuarenta años, y poniéndose ante él desnudaban τὰ ἑαυτῶν γεννητικὰ μόρια para recibir la virtud generadora del dios-toro [1]. Este rito de fecundación, tipológicamente próximo a ciertos otros más radicalmente naturalistas que se conocen en Egipto [2], pertenece a la fisonomía originaria y prototípica de Apis como toro y, por tanto, como dios de la generación y de la fecundidad, que afecta especialmente al elemento femenino.

En esta misma línea habría que situar, a nuestro parecer, la famosa fiesta del dios itifálico de Coptos, Min, en cuya procesión son protagonistas, junto con la imagen divina, el Faraón, la reina y un toro [3]. La personalidad esencial de Min era la de "un dios de la virilidad fecundante, en el dominio humano y animal" [4]. Aunque representado antropomórficamente, su constante actitud itifálica, que le hizo ser asimilado por los griegos con

---

[1] Ἐν δὲ ταῖς προειρημέναις τετταράκονθ' ἡμέραις μόνον ὁρῶσιν αὐτὸν αἱ γυναῖκες κατὰ πρόσωπον ἱστάμεναι καὶ δεικνύουσιν ἀνασυράμεναι τὰ ἑαυτῶν γεννητικὰ μόρια, τόν δ'ἄλλον χρόνον ἅπαντα κεκωλυμένον ἐστὶν εἰς ὄψιν αὐτὰς ἔρχεθαι τούτῳ τῷ θεῷ. (DIODORO, I, 85, 3.)

[2] Así, por ejemplo, la pública hierogamia, mencionada por HERODOTO (II, 46), entre una mujer y el macho cabrío de Mendes.

[3] H. GAUTHIER: *Les fêtes du dieu Min*. El Cairo, 1931.

[4] H. GAUTHIER: Op. cit., 11.

Pan, es el rasgo característico de un antiguo dios-toro [1]; desde el punto de vista cultural, este toro de Coptos no prosperó en la dirección zoomórfica que hizo de Apis, Mnevis y del toro de Hermonthis otros tantos animales objeto de adoración; pero el núcleo originario de su personalidad pasó, sin embargo, íntegramente al Min antropomorfo e itifálico, junto al cual figurará todavía un animal, el toro de la procesión, como recuerdo de la originaria naturaleza del dios. La denominación de Min como *Kamutef* o "toro (fecundador) de su madre" [2] pone de relieve al mismo tiempo su carácter divino de autocreador de sí mismo y su virtud generadora, resumida en el itifalismo, que es su rasgo constante, su "belleza", aquello de que Min "se jacta" [3], y, en definitiva, el instrumento de su poder, que las inscripciones especifican denominándole "toro sobre las mujeres", o, más explícitamente, "marido que fecunda a todas las mujeres con un *phallus*" [4]. En la procesión anual de Min, famosa desde la época tinita hasta la romana, el elemento ritual agrario, estudiado por Gauthier [5], y el de rejuvenecimien-

[1] El carácter, originariamente taurino, de Min, y su antigüedad prehistórica, son puestos de relieve por GAUTHIER (op. cit., 12, 138 y sigs.).

[2] Este título de Min aparece ya desde los textos de las Pirámides (BUDGE: *The Gods of the Egyptians,* II, 20).

[3] La raíz del vocablo egipcio que designa el miembro viril está en relación con el verbo "jactarse" o "gloriarse" (ERMAN-GRAPOW: *Wört. der Agyp. Sprache,* I, 178).

[4] E. GAUTHIER: Op. cit., 141 y sigs.

[5] E. GAUTHIER: Op. cit. *passim.* "Min se convirtió en dios de la vegetación por haber sido identificado con Osiris, divinidad agraria por excelencia" (238).

to del rey, puesto de relieve por Jacobshon [1], parecen evidentes; pero por debajo de ellos se transparenta el elemento más antiguo, alusivo a la generación. El rey y la reina se sitúan al término de la procesión junto al toro y enfrente de la imagen itifálica de Min, y se pronuncia esta oración: "Salud a ti, ¡oh Min!, que has fecundado a tu madre. ¡Cuán misterioso es el gesto que has realizado en la oscuridad!" Jacobshon considera que éste es el momento culminante de la ceremonia como rito de "regeneración del rey" [2]; pero este mismo concepto de "regeneración" descansa sobre la potencia genésica del dios originariamente tauromorfo, y junto al cual perdura la presencia del animal. Todo ello presta verosimilitud a la reciente hipótesis de Franckfort, que ve en todo este rito las huellas de un antiguo comercio sexual *in loco* entre el rey y la reina (la cual fué siempre el único personaje femenino presente a la ceremonia), ante el dios itifálico, que tiene como una especie de vicario suyo al animal [3].

El valor de esta fiesta y de lo concerniente a Min consiste, desde nuestro punto de vista, en que permite vislumbrar antiquísimas expresiones de la sacralidad del toro y de su mágica potencia generativa. Un equivalente de estas expresiones rituales existe en la zona del mito, tal como se percibe en la narración de *Los dos her-*

---

[1] H. JACOBSHON: *Die dogmatische Stellung der Konigs in der Theologie der Agypter,* 1939.

[2] H. JACOBSHON: Op. cit., 29-40.

[3] FRANCKFORT: *Kingship an the Gods.* Chicago, 1948 (cf. la traducción de M. KRIEGER: *La Royanté et les dieux,* 260).

manos [1]. En el protagonista, Bata, convive una doble naturaleza, tauromorfa y antropomorfa, de la que son expresión, respectivamente, la fecundidad de las vacas del rebaño por él pastoreado [2] y la sugestión que ejercen su fuerza y su belleza en la mujer de Anup, que se enamora de él. Más adelante Bata, cuya fuerza le hace capaz de destruir él solo el ejército del Faraón, aparecerá expresamente como un toro, de cuya sangre surgirán dos espléndidos árboles, una de cuyas astillas, introducida en la boca de la favorita del Faraón [3], será suficiente para engendrar en ella un hijo, que no es otro sino el propio Bata regenerado por sí mismo. El tema del "Kamutef" o "toro de su madre", los prestigios en el orden de la generación, la fuerza irresistible, las relaciones con la femineidad y con la ganadería, se hallan íntimamente expresadas y entrelazadas en esta narración del ser mítico, cuya naturaleza oscila entre lo humano y lo taurino [4].

---

[1] Para lo concerniente a Bata, véase la edición, introducción y comentario de G. LEFÉBURE: *Romans et contes égyptiens*. París, 1949, 127-158.

[2] Bata convivía, dormía y estaba siempre con las vacas, que "cada día se hacían más hermosas y multiplicaban sus partos" (2, 1).

[3] G. LEFÉBURE: *Le conte des deux frères*, 18, 5.

[4] Es muy secundario que Bata sea llamado también una vez, en el curso de la narración, "toro de la Ennéada" (9, 5), que es un título demasiado genérico. Desde el punto de vista estrictamente cultural, lo referente a Bata no añade nada, ciertamente, a lo que sabemos sobre la adoración de los dioses-toros. Pero, en cambio, explana y patentiza el género de intuiciones mágicas anejas al toro. El mito coincide así con el rito, lo confirma y lo aclara.

IV. Conclusión.

Resumiendo, cabe, pues, afirmar que la religiosidad vinculada al toro se nutre, a lo largo de la historia egipcia, y precisamente desde las épocas más antiguas, de una intuición de su sacralidad, basada en la percepción de su vigor físico y genésico, que se conjugan y presuponen mutuamente como las dos caras de una misma medalla. Hemos visto también cómo estas intuiciones fundamentales, que por un lado perduran durante milenios, acogidas tenazmente en el seno de la religión popular, se prestaron, por otra parte, a desarrollos laterales y secundarios, y en especial a las especulaciones de la teología sacerdotal. Ni el papel del toro como animal de sacrificio [1], ni sus conexiones con la fertilidad vegetal y agraria [2], ni su inserción en el círculo de la religión funera-

[1] La raíz religiosa del uso sacrificial del toro en Egipto es distinta de la que hace de él un objeto de veneración y de culto. Lo que hace de él un animal (e incluso el más precioso) de los aptos para el sacrificio es la idea del toro como alimento, material o espiritual, de un sujeto religioso distinto, al cual se subordina el animal como un objeto meramente instrumental. En cambio, la sacralidad del toro, que deriva de sus específicas potencias, lo convierte en centro y sujeto de religiosidad, trátese de veneración o de culto riguroso. Con razón insiste Otto en la radical independencia de ambas concepciones: "und sich im Laufe ihrer Entwiklung auch nicht überschneiden oder vereinigen" (Op. cit., 6). También en este aspecto la religión egipcia del toro coincide con lo que conocemos del toro norteafricano.

[2] El toro como imagen (incluso plástica) del Nilo y de su inundación fertilizante, denominada "don del toro", así como las conexiones del toro con la agricultura, son muy abundantes en

ria [1], ni su asunción a la esfera del simbolismo uránico, astral o solar [2], constituyen en la religión egipcia hechos tan claramente originarios, tan insistentes y comunes como las ideas concernientes a su fuerza y fecundidad, que parecen operar como un verdadero protofenómeno

---

Egipto, y constituyen una extensión al mundo vegetal de la intuición originaria de las virtudes del animal fecundador (E. OTTO: Op. cit., 2).

[1] Originariamente, la figura del toro no tuvo conexión con el mundo de ultratumba. Fué la idea del vigor del toro y el afán de servirse de él en la otra vida lo que implicó a este animal en la órbita de la religión funeraria, haciendo al muerto, por ejemplo, identificarse con un toro blanco (*Libro de los muertos,* 69, 7).

[2] A pesar de lo temprano que el toro aparece implicado en la esfera religiosa cósmica, y más especialmente en la astral, hay motivos para afirmar, con MALTEN, que en Egipto "el toro del cielo no es más que una proyección del dios-toro adorado en la tierra" (*Der Stier in kult und mytischem Bild,* 98). Más paladinamente se deduce esta misma conclusión a través del estudio de OTTO, que pone de relieve la dificultad de hallar una explicación clara a este hecho (8 y sigs.). Acerca del cual, por lo demás, parece atendible la hipótesis de Malten, de ver en el toro celeste —lunar, solar o astral—un desarrollo en el que el toro incurrió después, y a consecuencia de haber sido asumida previamente la vaca a estas esferas. Sea de ello lo que fuere, esta conexión del toro, evidentemente secundaria, data ya de tiempos también muy antiguos: ya en los textos de las Pirámides se alude a un "toro del cielo" (WAINWRIGHT: *The Bullstandards of Egypt,* en "Journ. of Egypt. Archeol.", XIX, 44). Saturno, la luna e incluso los vientos ("toros del cielo") conocieron otras tantas conexiones con el toro (OTTO: Op. cit., 8). Un vaso procedente de Abydos muestra el disco solar entre los cuernos del animal (SCHARFF: *Zeitschrift für ägpt. Sprache und Altertuniskunde,* v. 64, 91), y en las imágenes de Apis es clásico el disco solar entre los cuernos.

de la sacralidad taurina, la cual se explana preferentemente en la dirección de la magia. Todo esto aproxima decididamente la religiosidad norteafricana del toro con la egipcia; pero la aproxima sobre todo en una zona que no es, ciertamente, la supuesta gama de valores uránicos o astrales representados por el toro. Tanto en Egipto como en el Norte de Africa los valores religiosos del toro se insertan antes en la vida terrena que en la proyección celeste; son valores que surgen y subsisten a instancia de las urgencias y afanes de una conciencia religiosa naturalística en relación con la ganadería, la guerra y la fecundidad humana y animal. Tampoco en Egipto la veneración del toro procede de un estadio totémico [1], y éste es un nuevo rasgo que, aunque negativo, aproxima tipológicamente la religiosidad egipcia vinculada al toro con la del Norte de Africa.

Podríamos concluir que la religión egipcia, si por un lado ha desarrollado intensamente la antigua veneración del toro y ha creado con ella altas figuras divinas de dioses importantes y complejos, por otra parte ha conservado también en ellos, pero sobre todo en los estratos de la creencia popular, los elementos originarios

---

[1] El culto de animales singulares, característico de Egipto, es, en cierto modo, opuesto al totemismo, donde la veneración tiene por objeto toda una especie animal. En la religiosidad vinculada con el toro persiste siempre una gran diferencia entre el animal-dios y los otros individuos de la especie (JUNKER-DELAPORTE: *Völker des antiken Orients,* 33 y sigs.). Ni el culto ni la veneración del toro implicaron en Egipto la idea de que todos los toros sean residencia o encarnación de un dios (A. ERMAN: *La Relig. des Egypt.,* 26).

de una veneración. Junto a la historia religiosa del toro en Egipto existe también, como una corriente subterránea, pero perceptible, una historia religiosa, que se exterioriza en las creencias y prácticas de la magia, aferradas a las intuiciones de la fuerza y fecundidad, lo mismo que en el Norte de Africa. Entre la religiosidad norteafricana del toro y la egipcia existe todo el parecido que cabe entre una región que apenas superó el estadio prehistórico y una región que, a pesar de haberlo superado, conservó tenazmente la fisonomía originaria. Las creencias y ritos alusivos al toro que cabe vislumbrar en las figuraciones rupestres del Atlas sahariano, en el Fezán, etc., así como lo que sabemos del líbico Gurzil, ofrece un evidente parecido y, si cabe hablar así, ostenta un innegable aire de familia con las creencias populares egipcias referentes a la sacralidad del toro.

Todo esto plantea inexorablemente la cuestión histórica de si la religiosidad del toro norteafricano procedería de la región del Nilo, y cuándo y cómo la influencia se haya producido. Visto que la prehistoria norteafricana se propone como fecha posible de las figuraciones rupestres un enorme lapso de tiempo, que abarca varios milenios y alcanza incluso los tiempos históricos, toda cautela será poca a la hora de avanzar conclusiones. Pero a esto se añade otra consideración, derivada del estado de cosas egipcio, y no menos desalentadora, a saber: supuesto que las creencias egipcias alusivas al toro se hubieran difundido por el Norte de Africa, la fecha de esta difusión parece también inaferrable: puede haberse pro-

ducido lo mismo en la época dinástica que en la época romana, pues los elementos coincidentes perduraron también en Egipto durante este amplísimo margen de tiempo. Es cierto que existen casos particulares: la imagen del toro de Maia Dib, en la Tripolitania, que ostenta entre los cuernos un disco solar semejante al de Apis, y algunas del Atlas sahariano, parecen, en todo caso, inexplicables al margen de la influencia egipcia; pero se trata de una influencia, al parecer, aislada, y otro tanto es verosímil presumir en lo concerniente a la filiación egipcia de Gurzil. Pero hechos como éstos lo único que parecen demostrar es que hubo ocasión de que algunas imágenes y algunas denominaciones egipcias se extendiesen, como no podía menos de suceder a lo largo del tiempo, de Oriente hacia Occidente.

No es verosímil, sin embargo, que la influencia egipcia en lo referente al toro africano pueda dar mucho más de sí. Tampoco es verosímil la sugerencia, emitida alguna vez, de que el culto egipcio del toro haya recibido sus primeras sugestiones del Oeste. Todo sumado, parece más obvio inclinarse a ver que tanto en Egipto como en el resto de Africa existió una base análoga y paralela de veneración al toro como ser potente en lo físico y genésico; el originario naturalismo de esta creencia pudo prosperar en Egipto, como tantas otras cosas, por los cauces de la religiosidad especulativa, del simbolismo y del antropomorfismo; pero quedó, en cambio, más prisionera del naturalismo y de la magia en las poblaciones norteafricanas, aunque también en ellas se perciba una tendencia evolutiva en la misma dirección, como lo mues-

tra el caso del Gurzil líbico, convertido en dios de la guerra, provisto de un sacerdote-rey y erigido en divinidad cuasinacional sólo hacia el siglo VI de nuestra Era. El proceso de divinización, que en Egipto aparece ya en fechas pre o protodinásticas, en el resto de Africa sólo aparece en fechas plenamente históricas.

El área norteafricana de la veneración y de la magia del toro es, como hemos visto, mucho más extensa que la del morueco; si tanto el morueco como el toro coinciden, sobre todo, en servir de vehículo a creencias alusivas a la generación (más aun que a contenidos astrales, que en el toro sólo aparecen esporádicamente y no como un elemento originario), esto no es suficiente para deducir una influencia religiosa del morueco sobre el toro: la importancia del morueco está demasiado confinada en una sola región, el Atlas sahariano; añádase que tipológicamente el toro es mucho más importante que el morueco a lo largo de toda la historia de las religiones como fuente de sacralidad, basada en la intuición de la potencia física y genésica. Si en el Atlas ambos animales han convivido como representantes de creencias religiosas paralelas, en el resto de Africa, incluído el Egipto, la hegemonía del toro es evidente. Como animal generador, el toro tiene poco que tomar del morueco; en el propio Atlas sahariano hemos visto las más paladinas figuraciones rupestres del toro en conexión con la generación y con la fecundidad. El parecido de las ideas que subyacen en esas representaciones con las creencias conservadas durante milenios en Egipto a través de ritos y mitos alusivos al toro, es innegable. El extremo más occiden-

tal y más oriental de Africa coinciden, pues, en la gama de expresiones religiosas alusivas al toro. Son expresio-

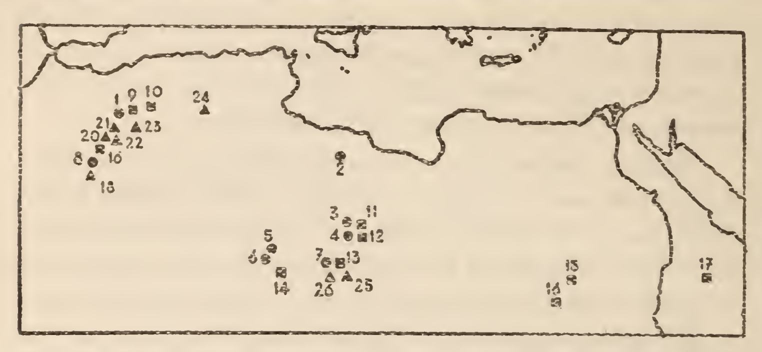


Fig. 29.—Distribución geográfica de los grabados y pinturas rupestres norteafricanos alusivos al toro. ● Bóvidos con signos en los cuernos, bóvidos con personajes "orantes" y △ bóvidos y personas con alusión sexual. Los números remiten a las figuras del texto.

nes constantes; en ambos casos perforan los milenios, rebeldes a la sistematización cronológica. Esto es siempre característico de la magia. También en el resto del mundo mediterráneo, desde Iberia hasta el Indus, la magia y la veneración del toro fueron una de las dimensiones de la religiosidad naturalística. El valor del Norte de Africa a este respecto consiste en haber conservado más y mejor que el resto del mundo antiguo el estadio originario de la religiosidad vinculada al animal fecundador κατ' ἐξοχήν.

Madrid, primavera de 1954.

CUESTIONES DE MITOLOGÍA PENINSULAR IBÉRICA

I

LA CUESTION GENERAL

La invitación de Menéndez Pelayo.

1. Cuando Menéndez Pelayo, en su reedición de la *Historia de los Heterodoxos españoles,* dedicó todo un volumen a un tema que en la primera edición de dicha obra había despachado en sólo cuatro páginas, esto es, el tema de la religiosidad precristiana en nuestra península, dió principio a su renovada tarea con estas reflexiones:

"La historia de las creencias religiosas profesadas en España antes del Cristianismo es peculiar e indispensable a la historia de los heterodoxos españoles. En esos cultos primitivos, indígenas o importados, está acaso la explicación de algunos fenómenos que durante el

curso de los siglos se repiten en nuestras sectas heréticas y son o pueden ser una prolongación atávica... Aquilatar el influjo y persistencia de estos elementos no es materia ajena del historiador eclesiástico, y exige tratados especiales que en España apenas existen... Esta materia puede dar ocupación provechosa a la vida de un hombre y exige un cúmulo de conocimientos especiales, puesto que sus fuentes no pueden ser más diversas. Mucho deseamos que algún erudito... se decida a recoger sistemáticamente el material que poseemos y a interpretar los hechos conforme a los positivos resultados que va logrando, merced a los progresos de la lingüística y de la arqueología, la Ciencia de las religiones o mitología comparada."

En estas palabras del maestro merece, ante todo, aprehenderse el contenido esencial de su mensaje, esto es, la paladina invitación de Menéndez Pelayo a abordar el estudio de algunos fenómenos religiosos españoles según un diámetro más ancho que el habitual de la Historia Eclesiástica, sometiéndolos al tratamiento peculiar de la Historia de las religiones; y también, más particularmente, al de la Mitología como ciencia que por medio del estudio de los específicos contenidos imaginativos del mito es capaz de palpar el reducto íntimo de las intuiciones religiosas propias del hombre arcaico.

Esta expresa invitación no ha ejercido en la ciencia española posterior a él—por lo menos en la del menéndezpelayismo estricto y tradicional—un estímulo demasiado vivificante. Acaso por eso mismo no se haya reconocido bastante lo que de anticipadora adivinación acer-

ca de las tareas de nuestro futuro historiográfico había en estas palabras de Menéndez Pelayo: adivinación cuyo mérito no queda disminuído, en nuestra opinión, por algunos disculpables criterios ideológicos e interpretativos—hijos más bien de las tendencias propias de su época—, que se transparentan ya en sus mismas palabras: así, por ejemplo, la indiscriminada recepción de las pretensiones comparativas de Max Müller en el campo de la Mitología; o también el preconcepto romántico de que los gérmenes secretos de la heterodoxia se alberguen en el estrato subterráneo, prehistórico y anónimo de las religiones primitivas más bien que en las corrientes historicas, disgregativas e individualísticas que nacen del heresiarca como de un tipo religioso turbado por urgencias generalmente coetáneas a él.

Todo sumado, estas y otras semejantes restricciones no merman mérito a la profunda previsión y a la delineación del plan historiográfico intuído por él como necesario para la mejor comprensión de la historia religiosa peninsular. Plan en el que, como hemos visto, otorgaba la máxima importancia a la tarea de "recoger sistemáticamente el material que poseemos", tanto en el ámbito de la Lingüística y en el de la Arqueología cuanto en el de la Mitología peninsular.

Ahora bien, de estos tres sectores de la investigación aparece claro que mientras los dos primeros han prosperado notoriamente en nuestra patria en este medio siglo, gracias al esfuerzo de los lingüistas y arqueólogos, el de la Mitología ibérica, por el contrario, acusa un evidente retraso en confronto con ellos; aquella re-

cogida sistemática de materiales propugnada por el maestro no ha alcanzado, en todo caso, una sazón comparable a la obtenida en los vecinos sectores lingüístico y arqueológico. No la ha alcanzado a pesar de algunas tareas aisladas e individuales debidas al esfuerzo de algunos estudiosos; algunas veces tan impulsivos y apresurados como los del autodidacta Joaquín Costa en torno a la Mitología celtibérica; otras un tanto estrechos desde el punto de vista hermenéutico, como los de Constantino Cabal, o muy limitados a un ámbito geográfico y espacial, como los de Barandiarán sobre el pueblo vasco; o, en fin, tan penetrantes dentro de su deliberado monografismo como los de Caro Baroja en "Algunos mitos españoles". Valiosísimos, en fin de cuentas, todos ellos, y beneméritos por diversas razones, así como los de otros estudiosos que en forma generalmente tangencial han arañado algunas vetas del oculto filón de los mitos españoles.

Oculto: porque la extrema labilidad que es característica del mito no ha solido ser remediada, en el caso de España, por la fijación literaria de historiadores clásicos o de compiladores medievales. En resumidas cuentas, y sin ánimo de hacer ahora el balance del laboreo mitográfico español, cabe poner de relieve que su propia escasez hace en cierto modo más preciosos los logros obtenidos.

Hacia una sistematización de los vestigios míticos peninsulares.

2. Parece oportuno insistir, precisamente ahora, en el pensamiento de Menéndez Pelayo. En estos últimos lustros, estudiosos procedentes de muy varias regiones del humano saber han abordado el problema del mito como creación universal y humana; y por tanto como realidad no ya confinada en el seno de los pueblos denominados clásicos, sino como acervo fundamental de las sociedades primitivas y arcaicas. Una de las primeras consecuencias de esta actitud ha sido, como es notorio, la de ampliar considerablemente por medio de la Etnología el campo de operación de los mitólogos, antaño demasiado recluídos en los linderos de la filología. Por la gran ventana abierta al campo de los pueblos "bárbaros" penetró así una corriente de aire renovador cuyos efectos se han dejado sentir en las viejas disciplinas humanísticas.

Y acaso más que en ninguna otra en la Historia de las religiones. Tanto la Etnología, por medio del confronto con civilizaciones remotas, como la ciencia de las tradiciones populares y del folklore, a través de la recolección "in situ" de vestigios y creencias no definitivamente cubiertas a pesar de milenarios procesos de aculturación, han aportado a la Historia de las religiones una luz nueva y tanto más útil cuanto que el laboreo de las fuentes filológicas había llegado a su última posibilidad de rendimiento. Piénsese, por ejemplo, en lo

que la sistemática inspección del área geográfica de la antigua Tracia ha aportado a la comprensión de los orígenes del dionisismo y de la religiosidad mistérica en general; o, para no salir del área helénica, en las supervivencias religiosas existentes aún en Arcadia, Tesalia y Macedonia. Otro tanto cabría decir de varios sectores del mundo asiático, pero quizá el ejemplo más próximo en diversos sentidos podría ser para nosotros el del área cultural etrusca, que no ha dejado de perpetuar varios de sus rasgos característicos en la infraestructura de la Toscana rural de hoy, como han acreditado las investigaciones etnológicas y folklóricas de estudiosos italianos y no italianos.

Si esto ha podido ocurrir en las puertas mismas de Roma y junto al foco central de la romanización del mundo antiguo, las posibilidades de conservación en regiones mucho más periféricas, como nuestra península, y por añadidura aptísimas para la perduración conservativa por razones fisiográficas y hasta psicológicas, han tenido que ser considerables. Lo que hace falta es recogerlas sistemáticamente, como ya sugirió Menéndez Pelayo, y tratar de analizarlas e interpretarlas lo mejor posible.

Limitándonos al tema de la Mitología, que es el objeto de estas reflexiones, se trata de indicar ahora cómo y por qué parece necesario y factible tratar de utilizar los vestigios de mitos peninsulares que hayan podido persistir—en general bastante diluídos y atomizados, por supuesto—haciéndolos confluir, como ya sugería Menéndez Pelayo, sobre el tema de la religiosidad his-

pánica arcaica en calidad de tercer ingrediente luminoso capaz de añadirse a los de la Arqueología y la Lingüística. Lo que en este sentido se intentase podría suponer algo así como el conato de buscar una tercera dimensión al confuso panorama del sustrato religioso peninsular; un conato de buscar en ese panorama todos los puntos capaces de presentárnoslo con aquella perspectiva esteoroscópica y abultada que el hecho de su perduración en el tiempo pudiera suministrar.

El análisis mitológico como identificación de mitologemas.

3. Pero este proyecto, cabría objetar, ¿es viable? Mitos, auténticos mitos desconocidos o inéditos ¿se pueden rastrear efectivamente en nuestra península? Y sobre todo, ¿qué soportes onomásticos personales nos quedan de antiguos e hipotéticos personajes divinos o semidivinos, y cómo construir, dada la inexistencia o escasez de tales figuras individuales, algo siquiera remotamente parecido a un rudimentario Olimpo hispánico?

Un viejo prejuicio humanístico se esconde bajo estas razones aparentemente obvias: el de que el elemento exclusivo o fundamental de todo sistema mitológico tenga que consistir en unas figuras individuales que protagonicen el mito. Semejante preconcepto, que tanto tiempo ha tardado en desvanecerse, no pueda ya erigirse por lo menos en punto de partida. El núcleo central de los mitos no es el personaje que los protagoniza, sino

el "tema mítico" en que ellos se encarnan. Ese tema suele ser mucho más antiguo que los personajes que lo revisten en un determinado punto del tiempo y del espacio, y es también más tenaz que ellos mismos en cuanto a capacidad perdurativa. Los nombres, figuras y personajes mitológicos son más intercambiables, aparecen y desaparecen de una manera más súbita que los "temas míticos" mismos, cuya labilidad es siempre menor. El nombre de una figura mitológica puede y suele ser borrado, proscrito o sustituído por una capa religiosa ulterior, pero su íntima sustancia tiene en cambio mayores posibilidades de conservación, suele infiltrarse o acomodarse subrepticiamente en el seno de las nuevas capas sobrevenidas luego.

Esa íntima sustancia y ese tema mítico en sí mismo es lo que el lenguaje técnico de hoy ha dado en denominar "mitologema". Desde esta nueva perspectiva, la tarea de estudiar una Mitología cualquiera no consiste ante todo en seguir elaborando una especie de nómina de personajes divinos asidos por su nombre, figura y atributos —tal fué el cometido tradicional de los mitólogos clásicos—, sino más bien en captar la índole y el sentido peculiar de los mitologemas subyacentes. Este vocablo, dicho sea de paso, ni siquiera lo han inventado los estudiosos de hoy, sino que se remonta ya a la antigüedad clásica (*mythologema*) que lo usó, precisamente, para aludir al contenido íntimo y peculiar de cada mito.

Lo que sí hace la investigación mitológica es profundizar esa noción poniendo de relieve cómo en ella se en-

cierra el flúido material de que se componen los mitos —algo más radical que los intercambiables personajes que los encarnan—y tratando de captar en cada caso las intuiciones y saberes escondidos en cada mito, previa e independientemente del sujeto personal que lo reviste. El interés de la Mitología se desplaza, por tanto, del sujeto al objeto, del protagonista al mitologema. Así, por ejemplo, en la conocida narración de Narciso, que con su sangre da origen al nacimiento de una planta, ve ante todo un preciso y bien filiado mitologema, a saber: el de la sangre como origen de la vida vegetal. Pero este mito dista mucho de "pertenecer" a la figura de Narciso aunque momentáneamente lo haya encarnado él: se revela también en otros mitos griegos (por ejemplo, el de Sidé, el de Picoloos) ni es privativo de la mitología griega (existe también en casi todas las mitologías conocidas).

Desde esta perspectiva, la tarea de abordar el estudio de la Mitología peninsular parece ya más asequible. No ha de importarnos tanto que se hayan esfumado nombres y figuras si en cambio hay la posibilidad de aprehender el bulto de los mitologemas, dotados de una consistencia menos fantasmal y más objetiva. No hay por qué disimular la dificultad de identificarlos, y sobre todo de reconstruirlos: su propia y connatural fluidez ha solido ser objeto de una gran dispersión, y hay que empezar por buscar y agrupar los *disiecta membra* de antiguos mitos. ¿Cómo? ¿Dónde? En los campos más diversos: en las tradiciones populares, en las supersticiones, en varios sectores de nuestra historia y hagiogra-

fía medievales, en tantos cuentos y variantes de cuentos que nuestra literatura popular ha conservado vivamente hasta hoy. Hay que partir de la base, indudable, de que un antiguo mito lo que suele sufrir a lo largo del tiempo es no tanto un proceso de aniquilación total cuanto un proceso que cabría denominar de emulsión; sus diversos ingredientes, segregados los unos de los otros y centrifugada su antigua cohesión, van a adherirse a otros cuerpos afines incrustándose en ellos. Así ha solido operar la dinámica histórico-religiosa en el cuerpo del mito, y tales suelen ser los efectos que una nueva religión produce en la religiosidad preexistente.

Interdependencia entre mito y rito.

4. A esta consideración conviene añadir otra derivada también de los resultados obtenidos por la investigación de estos últimos años en la zona del mito por comparación con la resonancia de sus propios elementos en la esfera del rito.

Una vieja cuestión dilemática venía dividiendo tradicionalmente a muchos historiadores de las religiones, a saber: la de si en un sistema religioso determinado suele ser el mito el elemento originario que luego se corporeiza en el rito, o si, por el contrario, es el rito el núcleo más antiguo y tradicional que luego se tradujo a expresiones verbales; semejante cuestión ha perdido ya entre los mitólogos el rígido esquematismo de ese viejo planteamiento, y puede decirse que se halla medio arrum-

bada en el desván de las aporías inútiles, como aquella otra de si hubo de ser anterior el huevo o la gallina. En cambio, y gracias a trabajos como los de Klukholm, Pettazzoni y otros, la cuestión de las relaciones entre mito y rito se ha planteado desde presupuestos más eficaces y fructuosos; orientados sobre todo a resolver no ya vanas cuestiones de prioridad que nos harían retroceder hasta estadios inalcanzables del pasado humano, sino procesos reales y funciones concretas. Uno de los temas de la mayor actualidad en el ámbito de la Historia de las religiones ha venido a ser, así, el de la interdependencia entre mito y rito (lo que en lenguaje técnico ha dado en denominarse *mythic-ritual pattern,* que constituyó el tema central del último Congreso Internacional de Historia de las religiones, el de Amsterdam, en 1950). Superada la vieja cuestión de las prioridades, la investigación se ha orientado por el carril, mucho más prometedor, de las interrelaciones: el mito y el rito suelen ser expresiones *diversas* de un *mismo* hecho sacral: el mito en forma verbal, el rito en forma operativa, y ambos procediendo de idénticas intuiciones religiosas. Por eso, mito y rito se presuponen recíprocamente, se exigen el uno al otro como las dos caras de una misma medalla. Y sobre todo se prestan una luz mutua, que duplica, en virtud de su misma conjugación, la inteligibilidad del uno y del otro haciendo sus contornos más netos y prestando mayor coherencia a su respectiva economía sacral.

Todo esto exige, por supuesto, una previa tarea de laboriosa aproximación y emparejamiento entre las se-

ries míticas y las series rituales capaces de ofrecer denominador común dentro de los límites de un espacio histórico-cultural determinado. Sin esa organización preliminar y orientada hacia la sinopsis, los fragmentos de mitos—aquellos *disiecta membra* a que antes aludíamos—y por otra parte y asimismo también los ritos sueltos que perduran análogamente por su cuenta, no dan a primera vista otra sensación que la del montón de piezas desarmadas de un puzzle.

Esto es lo que ocurre, poco más o menos, en nuestro campo peninsular ibérico respecto de los mitos y de los ritos. Quienquiera que se asome a los diversos sectores de nuestra Etnología no puede dejar de comprobar hasta qué punto los materiales recolectados, bastante más numerosos de lo que parece, constituyen sin embargo todavía informes aglomerados de datos no conjugados entre sí, en los que los ritos se agrupan, si es que se agrupan, con criterios muy deficientes desde el punto de vista asociativo y al margen de la inspección paralela de los fragmentos míticos que podrían emparejarse con ellos esclareciéndolos de algún modo. El flúido material de los mitologemas, especialmente, ha sido muy poco explorado con vistas a una reconstrucción de los mitos peninsulares. Que esos mitos existieron es cosa incuestionable, pues el rito no se da nunca independientemente del mito—y viceversa, por supuesto—, sino que ambos se nutrieron del mismo humus religioso y conocieron sin género de dudas una etapa de coexistencia y de íntima simbiosis religiosa.

Por este camino parece lícito intentar—al menos in-

tentar—una búsqueda de fragmentos mitológicos peninsulares con vistas a su reconstrucción y por medio de todos los instrumentos subsidiarios posibles (los ritos, ante todo, tan abundantemente conservados en nuestro país) y con el fin de proyectar sus resultados, como un tercer reflector, sobre el campo que la Lingüística y la Arqueología han fertilizado en beneficio de la Historia de las religiones. Se trata, en una palabra, de procurar llevar adelante, y en lo posible modernizar y actualizar, la vieja invitación de Menéndez Pelayo.

II

UN EJEMPLO CONCRETO

Trámites de la identificación de un mito.

5. Las anteriores reflexiones no obedecen a un esquema apriorístico y abstracto, sino que, por el contrario, recogen el resultado de análisis cumplidos y de hallazgos de hecho. Es lo que trataremos de mostrar ahora a través de un ejemplo concreto: elegiremos para ello, inicialmente, un documento procedente de la tradición oral de nuestros propios días en la zona de Extremadura que no ha sido todavía objeto de análisis ni comentario. Se trata de un vulgar cuento, a primera vista intrascendente, recogido por Curiel Merchan y editado por él en 1944. (*Cuentos extremeños,* páginas 321-323).

Tres son las operaciones que habremos de intentar en el análisis de este documento folklorístico, a saber:

1.ª Detectar y aislar los elementos propiamente míticos.

2.ª Poner en relación esos elementos con los de otros documentos similares y derivados de idéntica o semejante intuición mítica, buscando luego a través de todos ellos el sentido de un preciso mitologema.

3.ª Conjugar los resultados así obtenidos en la esfera mítica con otros procedentes de la esfera ritual, para ver hasta qué punto se aclaran, se complementan o se prestan luz mutua.

Sólo después de salvadas estas etapas preliminares será lícito abordar la cuestión definitiva y esencial: esto es, la de discernir qué utilidad puede esperar de semejantes reconstituciones y tanteos la investigación histórico-religiosa del área peninsular; y ver qué efectiva iluminación cabe añadir a las de otras fuentes, por ejemplo, a la filológica y a la arqueológica, por medio de esta tercera fuente mitológica que nos brinda la Etnología.

El tema de "El toro de oro": reconstitución de su sentido originario.

6. He aquí el contenido de ese documento que utilizaremos como primer cabo de toda una madeja mitológica. Es un cuento titulado *El toro de oro,* y refiere en sustancia lo siguiente:

"La hija de un rey había sido deshonrada por un

príncipe. Y dijo al rey, su padre: —Quiero un toro de oro, del mismo tamaño que los de verdad—. El rey mandó construirlo, y mientras tanto la princesa se introdujo, sin ser vista de nadie, en el interior del toro. Acabada la obra, el toro de oro fué transportado al palacio real, sin que nadie supiese que la princesa estaba escondida dentro. Además de la desaparición de la princesa, en el palacio real empezaron a ocurrir otras; y era que la princesa salía por las noches de su escondrijo en busca de alimentos y objetos. Nadie aclaró el misterio de tantas desapariciones, y el rey, padre de la princesa, acabó por morir de pena. Su hijo, el príncipe, heredó el trono y con él el toro de oro, sin sospechar que dentro de él se escondía su hermana.

"Continuaron a producirse los mismos hurtos, y el príncipe, temiendo que acabasen por robarle también el toro de oro, lo hizo transportar a su propia alcoba. Aquella noche la princesa fué descubierta por el príncipe, que, despierto, la vió salir del toro de oro. Se reconocieron, y ella suplicó al príncipe, su hermano, que no la descubriera, pues no quería que nadie conociese su escondite. El hermano accedió y guardó el secreto. Pero un día hubo de partir para la guerra, y antes de irse convino con su hermana lo siguiente: tres palmadas dadas en el cuerpo del toro serían para la princesa la señal del retorno del príncipe. Mientras tanto, la princesa habría de extremar sus precauciones para no ser descubierta en ausencia del hermano. Pero un día, mientras las criadas limpiaban la alcoba del príncipe, una de ellas dió, inconscientemente, tres palmadas al toro. Entonces, la

princesa salió, creyendo que había llegado su hermano. Las criadas la maltrataron, convencidas de haber descubierto al ladrón misterioso, y la arrojaron violentamente del palacio.

"La princesa se refugió en casa de una buena mujer y allí dió a luz un niño. Entre tanto el príncipe regresó de la guerra, pero ya no halló a la princesa en el toro de su alcoba. Entristecióse mucho y enfermó. Pero su hermana que lo supo, y que seguía recogida con el recién nacido en casa de la mujer compasiva, envió al príncipe, su hermano, un mensaje que le había de sanar; consistió en un gran ramo de flores, entre las cuales estaba escondido el niño, y todo ello con una carta explicativa. El príncipe, lleno de alegría, hizo venir a palacio a su hermana, premió a la mujer compasiva y castigó a las criadas. Y como este príncipe carecía de hijos aunque estaba casado, adoptó, de acuerdo con su mujer, como heredero del reino al niño de su hermana. Y ya todos vivieron juntos y felices conservando el toro de oro."

Ya el somero análisis de este cuento pone bien de relieve su carácter compuesto. En él se han entrelazado y confundido dos temas distintos, de los cuales uno, el del personaje escondido y autor de las sustracciones misteriosas, tema bien conocido, como ingrediente común de un sinfín de cuentos europeos, se ha adherido al cuento del toro de oro como una amplificación tópica. Despojado de ella, el cuento queda reducido a los siguientes episodios esenciales, que son los que verdaderamente constituyen la trama inconfundible del motivo

del toro de oro. Estos motivos, que son los que nos interesa analizar, son:

a) La princesa *deshonrada* por alguien que no vuelve a reaparecer en la narración.

b) La princesa que desea, sin especificar la causa, una efigie de toro, y que se recluye misteriosamente en su interior.

c) El traslado del toro de oro, con la princesa dentro, a la alcoba de un príncipe, y el subsiguiente parto de la princesa.

d) La insospechada noticia de que el príncipe estaba casado con una mujer que no le daba hijos.

e) La alegre acogida final de que son objeto la madre, el recién nacido y el toro de oro.

No es preciso cavilar mucho para percibir que en esta narración el núcleo central y los protagonistas se centran en el binomio toro-mujer. No menos transparentes resultan la incongruencia de algunos de sus episodios, claramente postizos y fruto de la incomprensión del narrador: así el inicial, tan sorprendente, de que la princesa había sido "deshonrada", y el final, no menos inesperado, de que su hermano el príncipe, al que suponíamos soltero, tenía en cambio mujer, que además no le proporcionaba hijos; añadiduras que, como veremos en seguida, obedecen a una misma y única comprensión por parte del narrador, *que no entiende ya quién es en este cuento el verdadero agente de la fecundidad de la mujer*. De ahí que el episodio de la "deshonra" de la princesa sea invención del narrador añadida al principio del cuento para servir de soporte al otro proble-

ma incomprendido: *el de la esterilidad de la mujer.* La falta de hijos en la esposa del príncipe nos convence de que esta segunda mujer del cuento no es sino un "doublet" de la primera. Tan ajena a la economía del cuento es esta esposa imprevista como ajeno es también el enigmático seductor del prólogo y anónimo engendrador del hijo nacido de la soltera. *Basta, en cambio, echar mano del elemento maravilloso representado por el toro de oro, que es el verdadero agente mágico de la fecundidad de la mujer,* para disipar la incongruencia del seductor, haciendo inútil su presencia en el cuento; y para restituir, de paso, la unidad de la figura femenina deshaciendo el desdoblamiento que ha sufrido en el cuento al convertirse en la esposa estéril más la hermana soltera.

En definitiva, pues, lo que el cuento narraba originariamente y lo que el narrador actual ya no es capaz de comprender es la vicisitud de un matrimonio sin hijos, en el cual, por iniciativa de la esposa, se acude secretamente al expediente mágico de un toro maravilloso cuya imagen, puesta en contacto con la mujer sin hijos, resuelve el problema de su esterilidad. El recurso a la imagen del toro, solicitado por iniciativa de la mujer, es el elemento más significativo, y su sentido se reitera subsidiariamente de dos maneras: por el contacto de la mujer con el toro y por la introducción del animal en la alcoba del príncipe. Concluyendo, podemos afirmar que esta narración explana la creencia en un mágico agente fecundador tauromorfo a través de su efigie: creencia enhebrada en esa peripecia que tiene como protagonista al binomio toro-mujer.

En este punto viene espontáneo a la mente el recuerdo de mitos clásicos que conjugan algunos de estos mismos elementos. Mas lo que ahora interesa a nuestro análisis no es descubrir la posible conexión genética entre este cuento peninsular ibérico y tal o cual mito clásico. Tendremos bastante con reconocer que en este cuento recogido de la tradición oral española de nuestros días se ha conservado, transparente a pesar de las amplificaciones, adulteraciones e incomprensiones sufridas, el núcleo esencial de un indudable y arcaico mitologema.

Insistencia del mismo motivo en narraciones distintas

7. La búsqueda e identificación de estos mismos elementos en otras narraciones peninsulares la aduciremos ahora en forma más esquemática, pero suficiente para mostrar que tales elementos reaparecen también en otras narraciones distintas. De ese modo comprobaremos que el mitologema peninsular del toro y de la mujer es insistente y está dotado de reiterada coherencia.

Para ello echaremos mano de otros dos cuentos recogidos desde hace tiempo por otros folkloristas y estudiados ambos —independientemente el uno del otro— por Espinosa: son el de *El oricuerno,* y el de *El toro barroso;* y, en tercer lugar, de una leyenda medieval.

El oricuerno es un animal prodigioso del que lo más característico es que está dotado de un cuerno de oro. Su virtud consiste en que es capaz, en un momento dado,

de resolver las angustias de una muchacha que necesita transformarse en hombre; para ello el oricuerno hace una cruz con su cuerno de oro en el vientre de la muchacha (tal dice una versión recogida en la provincia de Cuenca); otra versión, recogida hace medio siglo por Paul Radin, nada menos que en Oaxaca (Méjico), de origen indiscutiblemente peninsular ibérico, ofrece con más fuerza el elemento del animal maravilloso, que es inequívoco toro, grande y negro, en contacto con el cual la mujer cambia de sexo.

El análisis pormenorizado de este tema nos llevaría muy lejos si hubiéramos de seguir todas sus implicaciones estudiándolo en las diversas áreas y versiones. Nos limitaremos, por tanto, a poner de relieve que el germen originario del mismo parece ser una antigua y bien conocida leyenda cuyo protagonista es el famoso unicornio (el "licorne" de la tradición folklórica francesa), que protege la virginidad. Pero lo interesante desde nuestro punto de vista es que *la tradición hispánica haya transformado precisamente en toro al animal fabuloso que preside la vida de los sexos y que lo ha erigido de nuevo en abogado de la mujer*. El tema fundamental de "el toro de oro" se reitera, por tanto, a través de un tema en sí distinto del tema de la esterilidad, pero evidentemente afín a él, esto es, el divulgadísimo tema del cambio de sexo. Y nótese esto: el prodigio del cambio de sexo (que aparece en el Mahabarata y en las versiones indias recientes, en Ovidio y en el Libro de los Siete Sabios, en la tradición albanesa al igual que en la céltica, etc.), se opera siempre, en cada

una de las áreas culturales en que aparece, por procedimientos que no tienen nada que ver con la intervención del toro, intervención peculiar de las versiones peninsulares. Ya Espinosa, al comentar este cuento señalaba, perplejo, que "es difícil de explicar por qué sea un toro el autor de la transformación", y añadía: "la presencia de un toro en las dos mejores versiones hispánicas no me parece una coincidencia fortuita".

A nosotros tampoco podría parecérnoslo, dado lo que hemos averiguado en el cuento anterior y lo que seguiremos encontrando. A la luz del tema explanado por medio del binomio toro-mujer, el cuento del oricuerno en sí mismo ofrece un significado más transparente, y sobre todo reafirma (que es lo que aquí nos interesa anotar) el coherente sentido del mitologema peninsular ibérico que vamos persiguiendo.

Un tercer cuento muy difundido en el mundo hispano-portugués, el de *El toro barroso,* parece poder ofrecer nuevas confirmaciones. Así como en el primer cuento la relación entre el toro y la mujer iba unida al elemento maravilloso de la efigie del animal, y en el segundo, en cambio, se percibía una oscilación entre lo maravilloso (cuerno de oro) y lo realístico (toro negro), este tercer cuento planteará la misma relación toro-mujer en un plano más decididamente naturalístico; en él el protagonista femenino, de cuyos encantos se ha prendado un pastor de ganado, accede a entregársele con tal de que éste sacrifique a su más espléndido toro, le extraiga el corazón y lo dé a la mujer. El toro aparece así nuevamente en relación con la femineidad, esta vez redu-

cido al papel de un nupcial "pretium sanguinis". Con ello, de todos modos, no nos alejamos del eje intuitivo analizado en los cuentos anteriores: esterilidad, sexualidad y nupcialidad componen una serie constante y son como tres niveles distintos de una materia homogénea. Se trata de una matización análoga a la que contiene la figura del toro bajo el triple aspecto de la *magia de la imagen,* de la *virtud* maravillosa y del *prestigio físico* del animal. Otra constante que no cabe desatender en los tres cuentos, es la iniciativa femenina como nota común; en los tres trances el toro viene como a remolque de la mujer que lo emplea como un recurso.

En la misma línea se puede situar la conocida leyenda de las jóvenes vírgenes salvadas del deshonor por la intervención maravillosa de unos toros que desbaratan a sus verdugos sarracenos. Este episodio, cuya realidad histórica rechazan hasta los pocos historiadores que aceptan el tributo de las cien doncellas (a los cuales parece ya demasiado fabuloso admitir lo no consignado por los asertores del "peyto burdelo", como el Tudense, don Rodrigo y el Cerratense), implica nuevas modalidades y desarrollos del rico tema narrativo centrado en el binomio toro-mujer. Pero sus elementos básicos son los mismos, y reiteran, a través del tema de la virginidad y de la prodigiosa intervención taurina, las mismas intuiciones contenidas en los cuentos.

He aquí, pues, tres cuentos y una leyenda peninsulares, en sí completamente distintos, pero que a la luz del análisis mitológico revelan un indudable nexo. Este tipo de análisis y de nexos, como se habrá observado, es

distinto de los que suelen realizar los estudiosos de Literatura popular cuando manejan el material folklórico, estableciendo sus asociaciones entre argumento y argumento. En el mito, por el contrario, lo sustancial no es el argumento, sino el mitologema, que posee una realidad más difusa y al mismo tiempo más sutil, capaz de revestirse, en versiones distintas, de argumentos también distintos de cuentos no menos distintos. Para la Literatura popular cada uno de los documentos aquí analizados seguirían siendo siempre autónomos y aun diversísimos, y esa autonomía no está reñida con la interrelación de signo mítico que *además* ostentan entre sí. En ese "además" se puede resumir la razón del interés que para la ciencia mitológica, y en última instancia para la Historia de las religiones, posee el material narrativo de los cuentos y leyendas como último soporte de ideaciones míticas que no desaparecieron por completo.

Su confirmación en la esfera del rito.

8. Decíamos que la tercera parte del ensayo reconstructivo habría de consistir en conjugar los resultados obtenidos en la esfera mítica con datos procedentes de la esfera ritual. Si ahora nos encontrásemos que los temas referentes al binomio toro-mujer y a los prestigios y poderes del animal poseen también en el ámbito peninsular una vigencia ritual, tendremos una valiosa contraprueba de que aquellos temas tienen la consistencia característica del mitologema auténtico como forma

verbal de las mismas expresiones que el rito evidencia a través de formas operativas.

Sólo de manera esquemática aduciremos aquí algunos de esos ritos, varios de los cuales, por otra parte, ya hemos comentado en otras publicaciones [1]. Por de pronto, y en lo referente a los prestigios del toro en la esfera de la fecundidad, es elocuente la antigua creencia (que conocemos gracias a una anécdota de la falta de hijos en el matrimonio de Germana de Foix y Fernando el Católico) acerca de las virtudes maravillosas del citado animal en el plano de la fecundidad humana; y no menos elocuente es el detalle de la iniciativa femenina a cargo de las dos sirvientas de la reina.

En las provincias de Toledo y Cáceres se han conservado hasta nuestros días ceremonias nupciales en las que uno de los ritos más significativos consistía en la aspersión de los umbrales de la casa de la novia con sangre de toro. En la zona montañosa de León perduraba hasta no hace mucho tiempo un rito (cuya fisonomía matriarcal y parecido con las prácticas de licencia sexual han sido sugeridas por Caro Baroja), consistente en una lucha de jóvenes disfrazados de toros, que precedía a sus emparejamientos con las muchachas. La asociación de la imagen de un toro a santuarios cuyo prestigio procede del remedio contra la esterilidad, cuenta

---

[1] Véanse nuestros trabajos *L'antica religione mediterranea nella tradizione iberica* (Rassegna Mediterranea, anno VII, número 2. Palermo, 1954) y *Magia y Medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica* (Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina, vol. V, págs. 309-326. Madrid, 1952).

en la península ibérica con más de un ejemplo. Una especie de procesión y danza de jóvenes solteras ante un carro que transportaba el cuerpo de un toro se practicaba en León en el siglo XVI y era considerada ya entonces como costumbre antiquísima. Varias fiestas populares, vivas todavía a fines del siglo pasado en las regiones carpetana y vetónica, reiteraban bajo diversas combinaciones los mismos o parecidísimos elementos rituales. El común denominador de todos ellos lo constituye la asociación del toro y la mujer, y éste era también el rasgo común de los temas míticos analizados. La esfera en que dicha asociación se produce resulta ser también la misma en los documentos rituales y en los míticos: esterilidad, nupcialidad, virginidad. El eje del binomio toro-mujer se evidencia en la esfera ritual, lo mismo que en la mítica, como una intuición de los procesos de la generación y de la fecundidad.

Sería ocioso, a la luz de estas coincidencias, derivar el problema que ellas plantean hacia una cuestión de prioridad, tratando de resolver si el factor mítico engendró estos desarrollos rituales, o viceversa. Independientemente el uno del otro, ni el mito ni el rito son capaces de tanto, ni suelen dar tanto de sí. Su parecido no procede de prioridad o posterioridad, sino de ese proceso "a simultaneo" que es siempre la creencia religiosa como actitud total que inerva y nutre al mismo tiempo lo imaginativo y lo operativo.

Otra cuestión que tampoco puede desviar los resultados obtenidos de la comparación entre mito y rito es la que deriva de la existencia de otros fenómenos míticos

y rituales irreductibles al esquema obtenido. Concretamente, por ejemplo, existen en la tradición peninsular bastantes otros ritos (e incluso también temas míticos, aunque éstos son más raros) protagonizados por el toro; y otro tanto ocurre, como es obvio, con los temas de la generación y de la fecundidad femenina. Pretender que todos ellos se expliquen e interpreten a través de un solo mitologema sería excesivo, y equivaldría a ignorar esa aptitud radical de los objetos religiosos —figuras, símbolos, etc.—, que es su polivalencia. Concretamente, por ejemplo, en el área peninsular hallaremos muchas veces el toro asociado a ritos de fuego, de significación probablemente solar, y a diversos ritos agrarios. Ello sólo significa que existen o pueden existir también en la península otras asociaciones del toro distintas a la del binomio toro-mujer que venimos persiguiendo, y que, como hemos visto, de por sí nos remite a la esfera de la generación.

III

PERSPECTIVAS

La mitología como tercera fuente.

9. Una vez obtenidas las anteriores conexiones, es oportuno proyectarlas sobre el problema que planteábamos al principio, a saber: cuál es la concreta utilización que el tema mítico así reconstruído puede aportar a la investigación de nuestro pasado histórico-religioso. Se trata, pues, de reconducir la Mitología peninsular ibé-

rica al solar espiritual que naturalmente le corresponde, el cual no es otro sino el de la Historia de las religiones hispánicas precristianas.

Empecemos por recoger el sentido fundamental del mitologema que hemos rastreado: nos hallamos ante la perduración de un conjunto coherente de intuiciones que otorgan al toro una serie de prestigios, virtudes y formas maravillosas. No se circunscriben a la entidad física del animal viviente como objeto de veneración (mera zoolatría), sino que expresan además la persistencia de una "imagen" suya extra-terrena e ideal, esto es, dotada de unos ciertos rasgos sobrenaturales. En todo caso, la oscilación entre el carácter sagrado del animal y la concepción de una divinidad tauromorfa revela que estamos ante una creencia difusa, la cual no ha superado del todo ese estado flúido que es propio de todas las religiones arcaicas en su etapa de teriomorfismo. Con estos caracteres se aviene bien ese valor predominantemente mágico, más bien que rigurosamente cultural, expresado por los mitos y ritos aducidos. A su vez, el nivel religioso de todas esas imágenes y creencias, de signo naturalista, aparece más precisamente explanado en las esferas de la generación y de la fecundidad.

Casi todo lo que sabemos acerca de las religiones peninsulares prerromanas coincide con este cuadro y hace a todos estos factores susceptibles de una fácil incardinación en ellas. Como es sabido, las fuentes casi exclusivamente utilizadas para el estudio de aquellas religiones han solido ser las filológicas y arqueológicas, especialmente estas últimas. De las primeras, el documento fun-

damental para este tema (y casi el único, mientras la lingüística y la onomástica no suministren otros datos) es el conocido y lacónico texto de Diodoro sobre la persistente sacralidad de los bóvidos en Iberia. De las segundas, ofrecen singular interés por una parte las efigies de bóvidos, generalmente sueltos, a veces agrupados, y frecuentemente alternando con otros animales, especialmente súidos, que parece reflejar cultos vinculados con la vida ganadera; y por otra, los símbolos taurinos que fueron propios, al parecer, de varias poblaciones, y también algún utensilio de bronce —tal el cuchillo del Museo de Valencia de don Juan, estudiado por Obermaier—, que denotan, respectivamente, la existencia de un numen o divinidad tauromorfa como genio tutelar rural y ciudadano, y las prácticas sacrificiales realizadas en su honor. Todo el extenso núcleo centro-meridional y occidental de la península, desde el Duero hasta el Guadalquivir, constituye el área principal de estos hallazgos; la misma, como hemos visto, en la que han persistido los documentos míticos y rituales a través de los que cabe rastrear vestigios de un mitologema peninsular protagonizado por la imagen de un toro fecundador. He aquí, pues, que los documentos mitológicos completan, a pesar de su fragmentarismo y de ese modo de perduración enmascarada y emulsionada que les es característico, los resultados de la Filología y la Arqueología. En esta función completiva se cifran las posibilidades de la Mitología como tercera fuente.

Extremos a evitar: infravaloración y sobrevaloración del mito.

10. Desde esta perspectiva, la tarea de buscar en los documentos narrativos que son objeto de la Etnología y del Folklore y la de interpretarlos según los intereses del análisis mitológico se revelan como empresas factibles y hasta prometedoras. No parece lícito, en todo caso, seguir desentendiéndose de las posibilidades de esclarecimiento histórico-religioso ofrecidas por nuestro acervo mitográfico; un estudioso puede hoy lanzarse al campo peninsular ibérico en busca de mitologemas sin suscitar con ello entre las gentes un escéptico estupor como el que produjo Don Quijote entre sus compaisanos al lanzarse por los caminos en busca de aventuras. En muchos vericuetos de la Historia de España existen mitos y vestigios de mitos, y los historiadores suelen toparse con ellos incluso con mayor frecuencia de la que quisieran, generalmente sin saber bien qué valor dar a su presencia.

Hay quienes parecen decididos a soslayarlos sistemáticamente como si no existieran; y en el extremo opuesto no falta de cuando en cuando alguien que pretende erigir sobre ellos tesis desmesuradas. Un ejemplo bastante actual podría ser, a este último respecto, la tentativa de explicar el culto español a Santiago de Galicia como un fenómeno de puro dioscurismo. El patrocina-

dor español de esta opinión [1] dista mucho de haber obtenido resultados convincentes. Pero los que a la hora de rechazarla creen suficiente limitarse a calificarla de grotesca, tampoco imparten elevadas lecciones de seriedad; el tema del dioscurismo es demasiado complejo para juzgarlo sólo a través de "los Geminis"; existe bajo diversas formas en casi todas las mitologías conocidas, ha tenido desarrollos sorprendentes y ha dejado vestigios tenacísimos. No cabe rechazar, en principio, que en la península ibérica existan huellas de él como las hay en tantos otros lugares. El problema consiste en rastrearlas e identificarlas. Sólo así se podrá valorar su justa trascendencia. Que un mitologema como el de los hermanos divinos sirva para explicar nada menos que todo un fenómeno como el culto a Santiago es cosa que la ciencia mitológica de hoy no aceptaría. Los mitos, como antes señalábamos, no suelen dar tanto de sí.

Pero algo dan. Es lo que ya sugirió Menéndez Pelayo, y lo que principalmente desean actualizar estas esquemáticas reflexiones sobre cuestiones de Mitología peninsular ibérica.

Madrid, 1954.

---

[1] No su inventor: hace casi medio siglo que la cuestión fué planteada, en el caso de Santiago, por el estudioso que suscitó con sus libros el tema del dioscurismo, RENDEL HARRIS. Quien verdaderamente pretendió desarrollarla en el área hispánica fué ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE.

SOCIOLOGÍA RELIGIOSA DEL MARIANISMO HISPÁNICO

LA devoción mariana en España es un hecho tan ingente, que penetrar en él es sumergirse en una selva: la literatura, el arte, el pensamiento y la vida social de la nación apenas poseen un capítulo que no contenga la presencia de la Madre de Dios. La devoción mariana se confunde casi con la historia de la cultura española.

Ahora bien: este fenómeno se da también en la historia cultural de otros países, como Italia, por ejemplo, o Francia, con inmensa cuantía. El estudioso de la religiosidad mariana se ve entonces obligado, a la hora de analizar el fenómeno español, a buscar, por debajo de la multitud de sus manifestaciones, sus rasgos típicos en relación con el marianismo de los otros pueblos. A la exigencia de una consideración cuantitativa del culto mariano español, se añade así la de una inspección cualitativa y diferencial. Las consideraciones siguientes sólo aspiran a sugerir rápidamente algunas zonas espirituales de la vida religiosa española, en las que parece po-

derse discernir algunos de esos rasgos diferenciales, agrupándolos en torno a tres puntos de vista, a saber:

1.° Lo que llama la atención al estudiar históricamente el culto mariano en España no es sólo su espléndida floración en las letras, las artes, el pensamiento y la vida histórica española, sino también otro hecho que, en cierto modo, aparece como previo y más radical; a saber: la honda inserción y la tenaz persistencia de la religiosidad mariana en la infraestructura cultural española.

2.º En el resto de la Cristiandad, el máximo esplendor de la devoción mariana coincide con el Medievo, y, en cambio, a partir del Renacimiento, esa devoción se atenúa y debilita, sufriendo las mismas vicisitudes y disminuciones que afectaron a la religiosidad en general. En cambio, la devoción mariana en España, que durante la Edad Media española fué no menos intensa y floreciente que en Francia o en Italia, no sólo no disminuyó a partir del Renacimiento, sino que, por el contrario, creció y se desarrolló extraordinariamente en épocas ya plenamente modernas.

3.° Lo que da la medida de cómo la religiosidad mariana no fué en España un fenómeno de mera perduración medieval, sino una creación religiosa potente, original y moderna, es el hecho de que la religiosidad mariana hispánica contiene como vivencias religiosas, y en las formas más populares y divulgadas, el germen y la sustancia de lo que la moderna teología ha eleborado como tesis.

Veamos de glosar brevísimamente estas tres sugerencias.

* * *

I. Decíamos en la primera que un rasgo mariano típico de la estructura cultural española consiste en tener sus raíces en un estrato más profundo, que llamábamos la infraestructura cultural española. Merece la pena analizar este estrato y delinear su extensión y su contextura, dado que, en nuestra opinión, él constituye lo que cabría llamar el protofenómeno de la ulterior religiosidad mariana española. ¿En qué consiste? Cabría decir que en la incardinación de la devoción mariana en la tierra ibérica. Ya desde la Edad Media, el territorio español aparece constelado de santuarios marianos. Desde el punto de vista de la sociología religiosa ocurre que, desde la Edad Media hasta nuestros días, la Península Ibérica ha constituído algo así como un especial feudo de la Madre de Dios. Millares de santuarios marianos repartidos por toda la geografía española, cada uno con su propia advocación, convirtieron la nación en una gran constelación de pequeños feudos de María. Se pueden señalar perfectamente los límites geográficos de cada uno de esos feudos, que comprenden una comarca dotada de propia fisonomía. Algunos de esos santuarios, como Montserrat o Guadalupe, obtendrán con el tiempo una importancia muy superior a la regional; pero lo decisivo es ver cómo ya desde antes del año 1000 toda comarca tiene como protectora a una Virgen. Cada santuario regional mariano se comporta, desde el punto de vista fun-

cional-religioso, como una célula mariana dotada de vida propia, o como una estrella de singular fulgor, y todos juntos componen un superior organismo o constelación. Es interesante ver cómo la Virgen fué ocupando la geografía de España, cómo se fundió con la entraña de la tierra ibérica región por región. Desde la más remota Edad Media, la España cristiana aparece así como una anfictionía mariana.

Es significativo, sobre todo, observar el arraigo casi telúrico de los santuarios marianos en España, en el seno de la tierra española. La historia religiosa de la España medieval, por otra parte, es un constante sucederse de apariciones de María o, para decirlo con el vocablo justo, de mariofanías. El trance guerrero de la Reconquista, los diarios peligros de la secular cruzada contra el Islam, fueron la ocasión de las divinas apariciones. Y al reconquistarse una por una las regiones de la España mulsumana, se repiten hasta la saciedad los episodios del descubrimiento de imágenes de la Virgen, imágenes escondidas en la tierra bajo el dominio musulmán. La Virgen María reaparece así de las entrañas de la tierra que la había acogido, y de este modo se refuerza esa telúrica compenetración entre la "Gloriosa", que es el epíteto más común hasta el siglo XIII para designar a la Madre de Dios, y el suelo ibérico. No hay provincia española que no posea varios antiquísimos santuarios marianos vinculados al recuerdo de una milagrosa mariofanía.

Los santuarios de la Virgen diseminados a lo largo de la geografía española suman varios millares. Y es

interesante también observar cómo las más antiguas denominaciones de esos santuarios y de la Virgen correspondientes suelen ir vinculados a un nombre de lugar. Análogamente, toda la flora ibérica ha prestado su nombre a la Reina de las flores, y así abundan en toda la Península santuarios elevados en honor de María bajo expresiones lingüísticas como la Virgen del Olivar, Nuestra Señora del Romeral, Virgen del Brezo y de la Aliaga, Nuestra Señora del Espino (o Nuestra de Aranzazu, que en vascuence significa lo mismo), o la Virgen del Robledal, o de la Mata, o del Manzano, o del Madroño, o del Fresnedo, o del Pinar, o del Castañar, o de la Encina, o de la Junquera, o de cien más que encontramos no en un sólo lugar, sino en muchos lugares de la Península. Y otro tanto cabe decir del nombre de Nuestra Señora adscrito a realidades geográficas, tipo abundantísimo en España, como Virgen del Norte, Nuestra Señora de la Sierra, Nuestra Señora del Puerto, Nuestra Señora de los Llanos, Virgen del Valle, Virgen del Soto, Nuestra Señora del Tremedal, Virgen de la Hoz, Nuestra Señora de la Muela, Nuestra Señora del Collado. Y más significativos aún desde un punto de vista lingüísticos, porque ya no se tratará de palabras originariamente latinas, sino de vocablos prerromanos e ibéricos, son esos santuarios marianos que llevan nombres alusivos a la geología peninsular, como Nuestra Señora del Cerro, Virgen de la Nava, Nuestra Señora del Guijarral, Virgen del Páramo, Nuestra Señora de la Vega; palabras todas éstas, como es sabido, prerromanas, que no habían podido ser desterradas por el latín, pero que han sido exor-

cizadas y como cristianizadas por muchas decenas de santuarios marianos que llevan estos nombres. Pues bien: todas estas denominaciones, que existen en toda España, son una expresión lingüística de ese fenómeno religioso que denominábamos la incardinación de la Madre de Dios en la entraña de la tierra española, el telúrico arraigo de la "Gloriosa" en el suelo peninsular.

Ahora bien: estas expresiones sólo son un modo de hablar. Constituyen tan sólo una descripción, aproximativa y material, de una realidad religiosa: Si la Virgen María aparece como feudal señora de la tierra española es porque previamente fué erigida en Señora de los corazones. Que la Madre de Dios haya transfigurado con su presencia el suelo ibérico significa que la vida de los hombres que poblaron ese suelo estaba presidida por el amor, la veneración y la confianza en la "Gloriosa". Esta es la verdadera raíz de la devoción mariana en España. Esta devoción no se acaba de explicar desde categorías históricas profanas, y, en cambio, se nos aparece como un designio providencial, confirmado, como veremos, a lo largo del tiempo. En todo caso, la prehistoria religiosa de la Península Ibérica es capaz de aducir un argumento negativo, pero importante, frente a los criterios racionalistas, que tienden a explicar el incremento del culto mariano en el mundo mediterráneo tan sólo como una prolongación de las divinidades femeninas paganas, y en especial del divulgadísimo prototipo de la Magna Mater, característico del mundo oriental, y de la antigua Potnia o "Señora", típica de las religiones mediterráneas.

Pues bien: frente a estas teorías, que tienden a convertir el culto cristiano a la Virgen en un mero fenómeno de adaptación y transformación, la prehistoria religiosa ibérica ofrece un argumento digno de consideración: precisamente en España, país de tan intenso arraigo mariano, resultan poco abundantes los cultos precristianos a divinidades femeninas. Lo que sabemos de la religiosidad ibérica ostenta una fisonomía poco reducible al tipo religioso de las divinidades maternas. Ni la mitología ni la iconografía autóctona peninsular ofrecen ese supuesto precedente que, según las teorías de evolucionismo religioso, explicarían el rápido incremento del culto mariano en los primeros siglos del Cristianismo. Quizá no pueda decirse otro tanto de las religiones mistéricas orientales, presididas por una divinidad femenina y maternal; pero su difusión en España fué más escasa que en el resto del mundo antiguo. Ni la diosa siria, ni la Gran Madre frigia, ni la Isis egipcia obtuvieron en la Península un desarrollo comparable al de otros países. Los documentos iconográficos y epigráficos existentes sólo revelan una localización, en el litoral levantino y meridional, de alguna de esas divinidades, acaso sobre todo de Isis. Pero estos cultos van vinculados a islotes demográficos, a veces de inmigrantes orientales, y se puede afirmar que penetraron poco en el interior de la Península.

Por otra parte, el historiador de las religiones que se acerque a estudiar el sustrato precristiano de la península ibérica tiene que reconocer que la psicología religiosa peninsular ibérica fué poco propensa a los desarrollos

del elemento maternal y de la ternura, que constituyen el eje humano de la "religión de la madre". Mientras, por el contrario, otros ingredientes éticorreligiosos, como el sentido sacrifical de la vida, la propensión al holocausto, la ascética "devotio" y la "fidelitas" ibérica —que tanta admiración suscitaron en los historiadores romanos—, configuran desde muy temprano el "ethos" ibérico y crean un tipo de religiosidad que se desarrolla bajo formas rudas, heroicas y viriles. En cambio, el elemento sentimental y afectivo dió lugar a menos expresiones religiosas, y no se polarizó, al revés de lo que ocurrió en el resto del mundo mediterráneo, en torno a la sacralidad del elemento maternofilial.

* * *

II. Pero vengamos ya al segundo punto antes señalado, esto es, al hecho de que mientras en el resto del mundo cristiano la devoción mariana aparece concentrada en la época medieval, en España, por el contrario, sobrepasa este período, y alcanza su máximo esplendor y originalidad en los siglos XVI, XVII y XVIII, esto es, cuando se acentúa en el mundo el proceso de secularización, característico de la Edad Moderna.

Lo singular y excepcional de España en esos siglos modernos se puede cifrar, por lo que al culto mariano se refiere, en dos grandes fenómenos; a saber: el proceso de teologización española de la devoción mariana y el proceso de expansión mundial, por otra de españoles, de esa devoción. Como veremos en seguida, ambos son inseparables, y, además, constituyen la prolongación espiri-

tual de aquel enfeudamiento de la "Gloriosa" en la tierra de España, que fué, como veíamos, un hecho característico de nuestra Edad Media y de nuestra Reconquista.

Acabada la Reconquista y cuajado ya todo el territorio ibérico, hasta sus últimas comarcas, de santuarios de la Virgen, se inicia un nuevo proceso mariano, que ya no será cuantitativo, sino más bien cualitativo: la tierra española está ya pletórica de santuarios marianos, y el proceso de enfeudamiento de la Virgen en el suelo peninsular parece haberse cumplido exhaustivamente. ¿Qué ocurrirá entonces? Entonces ocurre que se inicia otro magno proceso: la teologización popular del culto mariano. Nótese que, al hablar aquí de teologización, no aludimos tanto a las disquisiciones de los teólogos cuanto a la religiosidad colectiva. Fué esta religiosidad la que buscó, halló y multiplicó epítetos, atributos y advocaciones de la Virgen radicalmente nuevos y típicos del marianismo español. Si inspeccionamos qué nuevos santuarios, qué nuevas advocaciones y qué nuevas atribuciones marianas se desarrollaron en España a partir del siglo XVI —esto es, al filo de la secularización característica de la Europa moderna—, observaremos que las denominaciones topográficas son superadas por otro tipo de denominaciones conceptuales. Una de ellas será el de la consideración de la Virgen bajo la especie de la Concepción Inmaculada. Pero hay muchas más; hay tantas que es menester clasificarlas de alguna manera para no perderse en la selva teológica del entusiasmo mariano español.

Unas son preferentemente contemplativas. De entre ellas, muchas coinciden en poner de relieve, sobre todo, las categorías gloriosas y expecionales de María: la Encarnación, la Anunciación, la Virgen de la Alegría, Nuestra Señora de la Majestad, la Virgen de las Maravillas, Nuestra Señora de los Milagros, que, como es sabido, son frecuentísimas a partir del siglo XVI. Lo mismo se puede decir de las advocaciones dolorosas, como Virgen de las Angustias, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de la Amargura, típicamente españolas. Y, por último, está el inmenso grupo de las advocaciones deprecativas, contemporáneas de las recién citadas y no menos numerosas que aquéllas. Tan sólo de Nuestra Señora de los Remedios, por ejemplo, existen en España muchas decenas de santuarios, y no creo que sean menos los de las advocaciones del mismo tipo, como la Virgen de la Salud, Nuestra Señora de la Gracia, Virgen de la Misericordia, Virgen del Socorro, Nuestra Señora de la Clemencia, Virgen de la Guía, Nuestra Señora de la Merced, Nuestra Señora de la Consolación, Virgen del Amparo, Nuestra Señora de la Ayuda, Virgen de los Favores, Nuestra Señora del Patrocinio. Pues bien: los santuarios y advocaciones de este tipo, que sumados forman muchas centenas, datan, sobre todo, de los siglos XVI, XVII y XVIII, y se han sobrepuesto a lo ancho de España a las antiguas advocaciones, medievales y topográficas. Luego aludiremos a los específicos contenidos teológicos de estas nuevas advocaciones; mas por ahora baste resaltar que el proceso de teologización de la devoción popular mariana es una realidad histórico religio-

sa subsiguiente a aquel enfeudamiento que señalábamos como característico del momento medieval.

Pero lo típico del marianismo español en la época moderna no es tan sólo el proceso de profundización teológica, sino también la difusión de la devoción mariana a lo ancho del mundo. Por si fuera poco el destino mariólogo de España, en esos mismos siglos se cumplirá otro ingente destino, que necesitaría un neologismo para ser expresado, esto es, el destino "mariófobo" de España. Saturada la tierra ibérica de santuarios y de devoción mariana, iniciado el proceso de profundización teológica de la devoción a María, los españoles realizaron la gesta, única en la historia del Cristianismo, de transportar a la Madre de Dios, en alas de su devoción, hasta el Nuevo Mundo. Y, una vez en él, asistimos de nuevo a la misma titánica tarea, ya cumplida en la Península, de incardinar en la tierra americana a la Madre de Dios, de convertir también el nuevo continente en feudo de María, entronizando a la Virgen en la entraña telúrica del Nuevo Mundo. Ciudades, ríos, montañas, golfos, islas, regiones enteras, son bautizadas con nombres de María. Todavía hoy, las capitales de tres Repúblicas hispanoamericanas, Buenos Aires, La Paz y Asunción, llevan nombres marianos, pues la capital de la Argentina se fundó bajo la advocación de Nuestra Señora del Buen Aire —patrona del navegante—, y la de Bolivia se llamó no simplemente La Paz, sino Nuestra Señora de la Paz. Basta ojear el mapa de América para ver cómo en Méjico hay una bahía de la Ascensión y una ciudad de la Concepción, y en Paraguay otra llamada Villa Concep-

ción, y otra denominada también Concepción en Chile, y otra en Bolivia, y otra en Argentina, y otra en Paraguay. Un archipiélago de Chile se llama archipiélago de la Madre de Dios; un río de Bolivia se llama también río Madre de Dios, y la selva del interior del Perú se denomina también bosques de la Madre de Dios. Ciudades con el nombre de Carmen florecen también toda América (sólo en Bolivia hay dos), y los montes, ciudades, golfos y lagos llamados de Santa María son tantos, que la lista resultaría demasiado monótona. Nótese que estas advocaciones son ya advocaciones típicas de la etapa teologizadora del marianismo español; pero nótese también cómo persiste la antigua voluntad de convertir la tierra en feudo de María.

Y, sobre todo, adviértase el signo y el valor de este gigantesco traslado de la devoción hispanoamericana al Nuevo Mundo, de esta auténtica "marioforía". No es un azar que la nave española de Colón se llamase, también ella, la "Santa María". La nave más gloriosa que ha existido en la historia del mundo ha sido una nave española bautizada con el nombre de la Madre de Dios. La grandeza de la Virgen consiste en haber llevado en sus entrañas a Dios y haber sido el receptáculo del misterio de la Encarnación. Con la proa hacia el nuevo continente, aquella nave española llamada "Santa María" actualizó de nuevo en la historia el divino misterio de la Encarnación del Verbo. En el diario escrito de puño y letra por Cristóbal Colón se narra cómo los marineros españoles cantaban todas las tardes sobre la cubierta de la "Santa María", en medio de la pánica inmensidad del mar descono-

cido, la "Salve Regina". Lo mismo ocurría en las naves españolas que dieron por vez primera la vuelta al mundo. La Madre de Dios en la tierra, la Madre de Dios sobre los abismos del mar, llevada en alas de voces, de naves, de corazones, de palabras españolas. Si la moderna teología ha adoptado las palabras de mariología y mariólogo para expresar el misterio de la Madre de Dios, la historia de la Iglesia podría adoptar las palabras mariofória y marióforo para expresar la empresa mariana de España.

El pueblo español ha resultado ser un pueblo marióforo por excelencia. Ha llevado a la Virgen por el mundo y continúa llevándola de otro modo: incrustándola en la propia persona, como nombre propio. Lo que sigue caracterizando hoy día los nombres españoles es que son en gran parte marióforos. No menos del 80 por 100 de las mujeres españolas llevan el nombre de la Virgen [1]; todas las advocaciones marianas mencionadas, como

---

[1] Parece increíble que un lingüista tan avisado como Dauzat haya llegado a decir, hablando de España, que *le fait sociel le plus curieux est l'interdiction qui frappe en general Marie,* y que *le nom de la Vierge est taboue* (A. DAUZAT: *Les noms de personnes,* página 45. París, 1950). El ilustre estudioso ha confundido el fenómeno de la supersaturación del nombre de María, que ha echado mano de una adición de elementos nominales complementarios, el de las diversas advocaciones, con el de la interdicción. Aparte de que la llamada tabuación onomástica no es frecuente en España (el nombre de Jesús, por ejemplo, es normal en nuestro país e inexistente en otros), lo que los nombres femeninos españoles demuestran procede de raíces psicológicorreligiosas diametralmente opuestas a las que determinan los tabús.

Concepción, Encarnación, Angustias, Dolores, Soledad, Remedios, Mercedes, Amparo, Rosario y otras semejantes son, desde el siglo XVI, características de la mujer española. Esto para no hablar del fenómeno, también predominantemente español, de los nombres compuestos de varón con elemento mariano, costumbre generalizada en España como en ningún otro país. Si hubiera tiempo para analizar cumplidamente el fenómeno de la mariofería onomástica española, llegaríamos a conclusiones muy significativas: así, por ejemplo, el hecho de que la saturación de nombres femeninos marianos como los ya citados ha dado lugar, a partir del siglo XIX sobre todo, a la búsqueda y adopción de otros nombres marianos sacados de los viejos santuarios vinculados a un nombre geográfico. La consecuencia es que los viejos nombres de lugar, ya transfigurados por la Virgen, como Nuria, Aránzazu, Almudena, Puy, Begoña, Itziar y otros semejantes, que originariamente fueron meros toponímicos, han llegado a convertirse en España no sólo en nombres propios, sino en nombres propios marianos. A quien no esté versado en lingüística, estos hechos quizá le parezcan triviales o intrascendentes; mas para el lingüista tienen un inmenso valor y revelan hasta qué punto las leyes universales del lenguaje y del uso onomástico han sido modificadas y, en cierto modo, revolucionadas en España por obra de la devoción mariana. La historia de la mariofería española se nos presenta, a través de estos nombres de lugar, que primeramente fueron transfigurados en nombres marianos y después han sido trasladados a la persona en calidad de tales,

como una grandiosa marea devota; como un flujo y reflujo de la devoción mariana, que, habiendo anegado primeramente los corazones, se proyectó sobre la tierra, y de la tierra ascendió nuevamente hasta las personas, como una sístole y diástole incesantes; como una total mariofloría, que anega y transfigura la geografía y la Historia, circulando incesantemente como el torrente sanguíneo que irriga y vivifica el organismo.

* * *

III. Pero vengamos a la tercera sugerencia. Decíamos en ella que la religiosidad mariana hispánica contenía en sí misma desde antiguo, como creencias y vivencias, el germen y la sustancia de lo que la Iglesia y la moderna teología profesan hoy como dogmas o como tesis teológicas. Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, recientemente formulados por la Iglesia e insistentemente profesados y vividos de antemano por los españoles, constituyen el caso más patente de esta anticipación vivencial española, de esta madrugadora teologización de la devoción a la Madre de Dios.

El principio mariológico, llamado de la singularidad y trascendencia de la Madre de Dios, que la considera como criatura singular, superior y trascendente respecto de todas las otras criaturas, y dotada por ello de privilegios también singulares y trascendentes, venía siendo vivido por la religiosidad española unánimemente desde la Edad Media, y la creencia en la preservación de María del pecado original y de su Asunción en cuerpo y alma al cielo no son sino la concreta explanación teo-

lógica a esa singularidad y trascendencia de la Madre de Dios.

Otro de los principios teológicos de la mariología, el de la analogía, que se basa en la consideración de cómo entre los privilegios de la humanidad de Cristo y los de María existe una verdadera analogía, ha sido vivido también intensamente por la devoción mariana española. Bastaría para demostrarlo el ingente número de advocaciones de María inventadas en España, y cuyo rasgo característico es la extensión a la Madre de Dios de propiedades que convienen *primo* y *per se* a su Divino Hijo. Así, por ejemplo, junto a la consideración de Cristo como Buen Pastor, florece en España por analogía la advocación mariana de la Divina Pastora; junto a la consideración de la Divina realeza de Cristo, florece la advocación de la Virgen de la Majestad; junto al Señor de la Paz, Nuestra Señora de la Paz, y junto a los nombres evangélicos de Cristo como Luz del mundo, Camino y Guía, las advocaciones marianas, florecientísimas en España, de Nuestra Señora de la Luz, Virgen de la Guía, Nuestra Señora del Buen Camino (o, simplemente, del Camino), Nuestra Señora de la Providencia, e incluso, y a pesar de la aparente inadecuación verbal del epítelo, Nuestra Señora del Patrocinio.

Y ¿qué decir de otro de los principios fundamentales de la moderna mariología, el principio llamado de la asociación, que considera a María como asociada a la obra de la Redención, a manera de Corredentora? En ningún país han florecido tanto como en España las advocaciones alusivas a la presencia de María en la pasión de Cris-

to. Junto al "varón de dolores", la devoción popular española ha tenido una hiperestésica conciencia religiosa de María como Señora de los Dolores, de las Angustias, de la Amargura, de la Soledad. Pensemos un momento en toda la escultura española, que es hasta el siglo XIX, como es sabido, una escultura exclusivamente religiosa. ¿Cuántos millares de imágenes de María, existentes en cada ciudad, en cada región, en cada aldea española, representan a María, no diré como protagonista, pero sí como deuteroagonista del Misterio de la Pasión, atravesada, como el Divino Hijo, por todas las espadas del dolor? Pensemos en la Semana Santa de los pueblos y ciudades españoles: junto a las innumerables imágenes del *Christus patiens* están las no menos innumerables de *Maria patiens*. La Pasión Redentora de Cristo es pensada y sentida siempre por los españoles como Pasión también de María. Acaso no hay hoy día en el mundo espectáculos de fe colectiva como los de la Semana Santa española, ni evocaciones tan patéticas como esas evocaciones españolas de la Pasión Redentora. Millares de imágenes de María asocian plásticamente a la Virgen con el Redentor. Decenas de millares de españoles llevan al hombro esas imágenes de María Corredentora. Ante tal espectáculo, ¿cómo no recordar, una vez más, el destino marióforo de la religiosidad española?

Pero vengamos a otro de los principios fundamentales de la mariología, a saber, el de María como mediadora, tan combatido por los protestantes, y como dispensadora de gracias. Si algún valor puede tener una estadística de las advocaciones marianas españolas, po-

dríamos afirmar, con cifras en mano, que las más numerosas son aquellas que llamábamos de carácter deprecativo, que erigen a la Madre de Dios en mediadora, dispensadora e intercesora, como Nuestra Señora del Remedio, de la Consolación, de la Gracia, de la Salud, de la Misericordia, de los Favores, del Amparo, de la Compasión, del Socorro, que en España florecen hasta el punto de haberse convertido, únicamente en España, en otros tantos nombres marióforos de mujer. Habría que tener muy poca sensibilidad religiosa, y hasta cultural, para no quedar atónitos ante el espectáculo de la secular deprecación española a la Madre de Dios; ella encauza y polariza la máxima parte de las plegarias que desde el solar hispánico se han alzado y siguen alzándose hasta el cielo como una irresistible columna de amor. El sentido de la vida humana como realidad precaria, consecuencia del pecado original, ha resultado inseparable, en la religiosidad española, de la devoción hacia la única criatura preservada del pecado original mismo, cuya naturaleza, exenta de toda humana precariedad, resultaba especialmente adecuada para escuchar la voz de quienes, sintiéndose seres precarios, le elevan sus preces.

Y, todo sumado, la devoción mariana española constituye un ingente monumento de esa concreta especie de culto que la teología católica reclama y atribuye a la Madre de Dios, esto es, la hiperdulía. El pueblo español ha caminado por la Historia como un superesclavo de la *Gloriosa*. A ella, que se proclamó esclava del Señor, *ancilla domini,* ha querido imitarla convirtiéndose en esclavo suyo. Históricamente es impresionante esta

voluntad de esclavitud en un pueblo como el español, que humanamente y por temperamento se ha mostrado siempre como uno de los pueblos del mundo más fieramente independiente y más inasequible a la servidumbre. He aquí un pueblo de gentes arrogantes y de hidalgos altivos convertidos ante la Madre de Dios en un pueblo de esclavos. ¿Qué puede hacer un esclavo por su Señora? ¿Entronizarla en la tierra en que vive? Pues eso hizo el pueblo español con María. ¿Declarar su país y su persona feudos suyos? Esto es literalmente lo que ha ocurrido en España con la *Gloriosa.* ¿Llevar sobre los hombros por el mundo a la Señora? Pues este es el exacto sentido de la mariofería hispánica. ¿Tomar el nombre de ella e incrustarlo en el propio? Tal ha hecho la onomástica española.

Cabe resumir en una palabra toda esta esclavitud, y ese tenaz feudalismo espiritual, y esa ardiente mariofería, y aquella anticipadora teologización, y la invariable fidelidad: diríase que la Virgen se ha convertido en la *vida* misma de ese pueblo. El pueblo español ha vivido desviviéndose por la Madre de Dios. La ha instalado junto al eje de su ser religioso y la ha convertido en vida suya. La oración más bella inventada por los hombres a la Virgen, la *Salve Regina,* de la que algunos consideran como autor a un español del siglo XI, llama a la Virgen "vida": *Vita, dulcedo, spes nostra, salve.* Es una sorprendente invocación que no existe entre las letanías, donde la Virgen es llamada de muchos modos, que parecen apurar exhaustivamente su gloria; pero donde no se la llama, sin embargo, vida. En la *Salve,* sí: de las

nueve primeras palabras que forman el primer arco majestuoso por el que se penetra en esa oración, la palabra *vita* ocupa el centro, el eje de simetría, como una clave de ese arco. Así ha ocurrido también en la religiosidad española, elevadora de tantos monumentos marianos: la Madre de Dios, sentida como Vida, ha operado como una clave vital de la existencia hispánica y ha impregnado de sí misma infinitas vivencias españolas. Todos los pueblos cuya historia está vinculada al Cristianismo poseen espléndidos monumentos de religiosidad mariana. España, que en este sentido no aparece precisamente como inferior a ninguno de los pueblos de análoga fisonomía cultural, parece ofrecer al mismo tiempo modalidades especiales, cuya estructura y función arguyen una más intensa y original religiosidad, un dinamismo y vitalidad que hace del solar hispánico una especie de adelantado, desde el punto de vista de la sociología religiosa, de la mariología como corriente teológica característica de los tiempos modernos.

Roma, junio de 1954.

JOB Y PROMETEO,
O RELIGIÓN E IRRELIGIÓN

I. 1. Las aproximaciones de Prometeo al mundo cristiano y la de Job al griego.—2. La equiparación de Prometeo y Job como "héroes" del sufrimiento.—3. Nueva perspectiva: Job y Prometeo desde la fenomenología religiosa.

II. 4. La humanidad de Prometeo y la de Job o el tema de la existencia humana ante el dolor.—5. Optimismo del "saber prometeico" y pesimismo del "ignorar jobeo".—6. El logos prometeico y su carencia del sentido del pecado.—7. Enemistad, amistad y servidumbre hacia la divinidad.—8. Irreligiosidad de la "paciencia" prometeica y religiosidad de la "impaciencia" jobea.—9. Prometeo o la irreligiosidad como impavidez.

III. 10. Creación y religación: la religiosidad de Job, fundada sobre la percepción de la Naturaleza como creación divina, frente a la irreligiosidad de Prometeo, basada en la percepción de la cultura como creación humana.

I

1. Uno de los personajes mitológicos griegos que ha sido objeto de frecuente confronto y aproximación al mundo de las figuras y las ideas cristianas ha sido Prometeo. Desde algunos padres de la Iglesia hasta algunos filólogos modernos, pasando por varios de los más grandes poetas de Europa, han visto en las recias y conmovedoras vicisitudes del titán algunos aspectos que convertían su figura mítica en la de un predecesor, un equivalente o un símbolo de figuras cristianas, empezando por la del mismo Cristo [1].

Pero estos parangones han solido hacerse desde una perspectiva bastante limitada, con finalidad demasiado ocasional y basándose en aspectos harto fragmentarios y, a la postre, superficiales de la figura del titán. Sólo así se explica que la imagen prometeica haya podido servir indistintamente, por ejemplo, para evocar al Re-

---

[1] TERTULIANO ve en Cristo al *verus Prometheus, Deus omnipotens, blasphemiis lancinatus;* cfr. E. QUINET: Prefacio del *Prométhée,* págs. 13-14, donde se compara el suplicio prometeico en el Cáucaso a la pasión del Calvario. Un desarrollo más extenso de este parecido es el de L. F. FAURE-GOYAU: *Un pressentiment paien du Calvaire, Le "Prométhée" d'Eschyle,* en "Le Correspondant", 1914, págs. 1.157 y ss. Cfr. también P. DE SAINT-VICTOR: *Les deux masques,* I (3.ª ed., París, 1883), pág. 336, y L. SÉCHAN: *Le Mythe de Prométhée,* págs. 15 y 95-96.

dentor cristiano [1] y para evocar la rebelión demoníaca [2] del individuo frente a la divinidad. Mas si la figura de Prometeo ofrece rasgos aptos para aproximarla a realidades tan polarmente alejadas, si su símbolo encierra tal polivalencia y si tolera tan versátil empleo comparativo, lo menos que cabe sospechar de semejantes parangones es su última intrascendencia, su parcialidad y, en último término, el subjetivismo de una comparación que no trasciende los límites de lo metafórico.

Pero no es éste el caso de otro género de conexiones con el mundo cristiano que a veces se han establecido partiendo del propio Prometeo y de la cultura griega: concretamente, no es éste el caso—la intención y el alcance—de la aproximación realizada entre Prometeo y Job. El confronto que se ha establecido entre ambas figuras parece querer ir más allá, por cuanto que no se

---

1 Algunos versos del *Prometeo* de Esquilo han dado pie a una obvia aproximación, y sobre todo aquel en el que el titán atribuye su propia pasión "al desmedido amor hacia los hombres" (διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν). *Prom.*, 123 (ed. de P. Mazon, París, 1920).

2 El ejemplo característico lo proporciona el "Prometeo" de GOETHE, que exalta al titán como al antagonista del dios supremo, al que desprecia soberbiamente. *(Hier sitz'ich, forme Menschen / Nach meine Bilde / Ein Geschlecht, das mir gleich sei: / Zu leiden, zu weinen, / Zu geniessen und zu freuen sich / Und dein nicht zu achten, / Wie icht!)* Esta glorificación del "rebelde" es tipológicamente romántica y se produce también en el *Prometeo liberado* de SHELLEY y en otras versiones literarias de la figura del titán, como las de PELADAN, R. DUMAS y E. BOURGES. (Cfr. L. SÉCHAN, op. cit., págs. 16-18.) Prometeo constituye, pues, también un mito literario moderno. Pero aquí no nos ocuparemos de él, sino tan sólo del mito griego de Prometeo.

hace reposar tan sólo en coincidencias parciales o simbólicas, sino que se intenta establecer en un terreno histórico, filológico o religioso, con pretensiones comparativas de valor más integral más sustancial. No entra en los propósitos de este estudio analizar tales aproximaciones, sino más bien sobrepasarlas, estableciendo otra de índole y sentido diverso; pero aun así es necesario aludir, por lo menos, a aquellas conexiones entre el mundo griego y el libro didáctico o entre la figura de Prometeo y la de Job, aunque sólo sea con el objeto de fijar previamente el carácter diferencial y peculiar de nuestra comparación.

En cuanto a lo primero (relaciones entre el mundo griego y el pensamiento del Libro de Job), bastará citar el empeño filológico de estudiosos como Friedlaender y Holzhey [1], que se esfuerzan en presentar el Libro de Job como tributario de la filosofía griega; o, en un plano desprovisto ya hasta de la más tenue verosimilitud histórica, la tentativa de Slotki [2] de ver en el autor del Libro de Job a un escritor que hubiese conocido y utilizado el *Prometeo encadenado,* de Esquilo. Y, en cuanto a lo segundo (posibilidad de emparejar a Job y a Prometeo en una especie de binomio de índole más bien tipológico-religiosa que histórica y filológica), tal ha

---

[1] FRIEDLAENDER: *Griechische Philosophie im A. T.,* Berlín, 1904, págs. 90-130. HOLZHEY: *Spezielle Einleitung in das A. T.,* Padeborn, 1912, pág. 110. P. F. CEUPPENS: *De libro Job quaestiones selectae,* pág. 27, Roma, 1927.

[2] I. I. SLOTKI: *The origin of the book of Job* ("Expository Times", volumen XXXIX, 1927-28).

sido el empeño, relativamente reciente, de Lindblom [1], y a él habremos de referirnos con más detenimiento, precisamente porque tal opinión se basa en supuestos del todo distintos y hasta diametralmente opuestos a los que habrán de tener enunciación y desarrollo en estas páginas.

2. Lindblom se ha propuesto exaltar las semejanzas entre el titán y el patriarca, como si se tratase de dos gemelos espirituales. Ambos serían "los dos grandes héroes del sufrimiento" [2], en ambos se habría ensañado igualmente la divinidad y ambos se considerarían análogamente inocentes frente a Zeus y a Yahveh. Tanto el autor del *Prometeo encadenado* cuanto el del Libro de Job habrían planteado el problema de la justicia divina a la luz del castigo de que se hace víctima al inocente. En esta línea comparativa, Lindblom no vacila en interpretar las exclamaciones de Job frente a Yahveh como incursas en la misma arrogante *hybris* [3] del titán. Idéntica sería también la función de los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Sofar) a la de los amigos de Prometeo (Hefaistos, Océano y el coro de las Oceánidas). Una nueva identidad entre los dos héroes del sufrimiento sería la de su final reconciliación con la divinidad: las vicisitudes de Job y de Prometeo son también semejantes en cuanto a su desenlace, aunque en la obra de Esquilo la

[1] J. LINDBLOM: *Job and Prometheus,* en ΔΡΑΓΜΑ M. P. Nilsson, Lund, 1939, págs. 280 y sigs.

[2] J. LINDBLOM: Op. cit., pág. 280.

[3] J. LINDBLOM: Op. cit., pág. 282.

reconciliación dependa más bien de la iniciativa de Zeus, que depone su antigua intransigencia, y en la del escritor bíblico depende, en cambio, de la actitud de Job, rendido ante la final teofanía de Yahveh.

Como puede verse, un tal parangón pretende discurrir más bien por los cauces de lo temático y lo tipológico, orientándose, además, hacia la señalación de coincidencias y pretiriendo, en cambio, mucho de lo diferencial [1]. Mas, por debajo de las semejanzas y de las diferencias, se oculta una cuestión previa, y es la de precisar en qué terreno y con qué trascendencia es posible y fructífero aproximar la figura mítica y la bíblica. Ciertamente, una aproximación de carácter externo, basada en meras similitudes plásticas y dramáticas entre los héroes, es posible; pero, contraída a estos estrechos límites su misma deficiencia y parcialidad, resulta evidente y no constituye su mayor tacha, que radica, por el contrario, en la previa banalidad del parangón: tratar a Job y a Prometeo como dos temas de "literatura comparada" es banal si no se parte de la base de que ambos personajes y las obras respectivas son, ante todo, dos documentos religiosos, dos versiones de la actitud humana ante la divinidad, y que, por consiguiente, exigen ser tratadas según esta su dimensión, sea que resulten coincidentes u opuestas.

---

[1] Puestos a enjuiciar en concreto los resultados del análisis comparativo de Lindblom habría no sólo que añadir algo al aspecto diferencial, sino incluso también al de las coincidencias. Algo de esto se verá más adelante.

3. Es, pues, dentro de una estricta fenomenología religiosa, donde las figuras de Job y Prometeo parecen susceptibles de un confronto valioso. Confronto que, a nuestro juicio, se debe establecer bajo la base de que el personaje mítico y el personaje bíblico coinciden en ser otros tantos prototipos, profundos y en cierto modo químicamente puros, de dos actitudes; pero dos actitudes que se resumen no ya como diversas, sino como antitéticas: la religiosidad y la irreligiosidad.

Desde esta perspectiva, las otras características morales que suelen considerarse como definidoras de estos dos personajes (por ejemplo, paciencia e impaciencia, sumisión e insolencia, rectitud y maldad, etc.) aparecen como secundarias y subordinadas. Las instancias éticas y los contenidos de la "conducta" de ambos personajes ante las peripecias de la existencia, ante el dolor, etc., no constituyen, como tácitamente suele acaso pensarse, el núcleo íntimo de sus personalidades respectivas, sino que éstas se insertan precisamente en torno a la diferente mentalidad de los dos héroes. Por eso, cuando se empareja a Job con Prometeo, lo primero que hay que comparar son dos mentalidades antes que dos conductas; mentalidades que si, por una parte, podrían considerarse en cierto modo como trasunto de dos estructuras históricas y culturales diversas—la helénica y la hebraica [1]—, por otra parte, y ante todo, se evidencian

[1] Una contribución reciente a este tema, desde un punto de vista muy general, la constituye el libro de THORLEIF BOMAN: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen, 1952).

como dos estructuras espirituales generales y contrapuestas: la religiosidad y la irreligiosidad como formas de existencia.

Ante la realidad de esa contraposición, las otras similitudes entre ambos personajes no sólo disminuyen su última y radical diferencia, sino que, en cierto modo, la hacen más relevante y significativa. No hay, pues, inconveniente en aceptar varias de las coincidencias señaladas por Lindblom, y hasta es oportuno añadir otras más. Ante todo, merece la pena recordar la coetaneidad entre la redacción del *Prometeo encadenado,* de Esquilo [1], y la del Libro de Job, compuestos ambos entre el 500 y el 450 a. de J. C. [2]. En segundo lugar, la misma

---

[1] La filología clásica ha llegado a localizar con unanimidad y con bastante precisión la fecha en que se escribió el *Prometeo* de Esquilo: que en ningún caso parece anterior al año 472 ni posterior al 467. (Cfr. U. VON WILAMOWITZ: *Aischylos: Interpretationen,* pág. 242, Berlín, 1914.)

[2] Tal es la cronología fijada por DHORME, entre el 500 y el 450 antes de J. C. (*Le livre de Job,* pág. CXXV, París, 1926), basándose en criterios gramaticales y de vocabulario (páginas CXXXVII-CXL), rebajando así las propuestas por varios críticos anteriores. Tal es también la opinión de CEUPPENS (págs. 28 y 29). Pero no es la mera coetaneidad entre la obra de Esquilo y el Libro de Job lo que se presta a la comparación, sino sobre todo el "momento" espiritual de cada una de estas dos obras dentro de la respectiva cultura. El siglo V representa en la historia del mundo el advenimiento del racionalismo (la "época lógica", para emplear la caracterización de ALBRIGHT: *From the Stone Age to Christianity,* pág. 83, Baltimore, 1940), creación típicamente griega. En cuanto al carácter representativo que ostenta el Libro de Job dentro del mundo israelítico, baste re-

preexistencia de las materias respectivas en Grecia [1] y en el mundo oriental [2], que hallan en Esquilo y en el autor israelita [3] del Libro de Job su definitivo desarrollo. Y, por supuesto también, la polarización de ambas obras en torno al tema de la justicia divina ante la mente humana.

---

cordar las palabras de J. PEDERSEN: "*Das, was dem Buche Hiob seinen Charakter gibt, ist, das es ganz in der Lebensauffassung des alten Israels ruht*" (*Israel,* vol. I, pág. 283).

1 El mito de Prometeo, que forma parte del patrimonio cultural indoeuropeo (J. TOUTAIN: *Etudes de mithologie et d'histoire des religions antiques,* pág. 194), aparece en Grecia tanto en el área jonio-ática como en la locrio-beocia. (WILAMOWITZ: Op. cit., páginas 138 y sigs.)

2 Del tema del *iustus patiens* hay muestras en la literatura babilonio-asiria y en la egipcia, y la crítica católica acepta la posibilidad de que el autor del Libro de Job hubiese conocido, por escrito o por tradición oral, la historia del justo paciente. (Cfr. H. HOEPFL: *Introductionis in sacros utriusque Test. libros Compendium,* vol. II, pág. 205 y ss., 4.ª ed., Roma, 1935.) Cuestión aparte sería la de la influencia del poema babilonio que presenta al rey Subsi-mesri-Nergal afligido por los castigos de Marduk; aceptan la influencia, entre otros, M. JASTROW (*A Babylonian Parallel to Hiob,* en "Journal of Bibl. Liter.", XXV, 1906, páginas 135-191). La excluye DHORME (op. cit., pág. LXXXVII).

3 El penetrante análisis de DHORME pone de relieve el carácter típicamente israelita del poema didáctico (op. cit., páginas LXXXIX y XC) por debajo de su ambientación idumeo-arábiga (páginas XIX y XX), y aunque "la materia no era de origen israelítico... un gran escritor israelita se apoderó del tema, conocido por tradición oral, y le dió su bellísima forma actual". A este escritor se debe la parte en prosa (prólogo y epílogo), el diálogo poético y los discursos de Yahveh, que no son el resultado

Pero ya en este tercer punto cabría suscitar la cuestión sobre la licitud de una comparación entre el hombre Job y el titán Prometeo, que en la mitología griega no parecería concebido como un personaje humano, sino sobrehumano. ¿Qué sentido puede tener la humanidad de Prometeo y cómo puede ser lícito aducirlo como prototipo de una forma de existencia humana? Cuestión fundamental, preliminar a toda aproximación comparativa entre el hombre Job y el "hombre" Prometeo.

II

4. Ya como padre de Deucalión, la figura de Prometeo tendía a convertirse en la de un antepasado de la raza humana; pero también su propio lugar en la familia de los titanes le confería aquel elemento de carácter peyorativo que se resumía en el adjetivo "titánico" como sinónimo de "humano" [1]. Sea que se conside-

---

de la fusión de trozos independientes, sino de un "desarrollo interno" realizado por un solo escritor (pág. L). Cuestión aparte sería la referente a un segundo autor o editor que habría incluído los discursos de Elihú, cuyo lenguaje es más bien indicativo del diverso estilo de dos escritores que de dos épocas (página CXXXVI).

[1] Recuérdese que en la doctrina órfica acerca de la formación de los hombres por medio de las cenizas de los titanes, se contrapone el aspecto santo y divino del hombre (herencia del elemento dionisíaco) al aspecto perverso y humano, herencia precisamente titánica.

re en Prometeo su condición de benefactor de la humanidad o la de un perjudicador de los hombres [1], sus conexiones con la esfera de los mortales predominan en él sobre su presunto carácter divino. De hecho, en el mismo lugar del mundo griego donde su figura era venerada, el barrio Cerámico de Atenas, se le consideraba más bien como un inventor, y, por ende, patrono de las artes, y tanto los escritores antiguos [2] como los críticos modernos han puesto de relieve la ausencia de templos a él dedicados y han interpretado su figura como más parecida a la de un héroe que a la de un dios [3]. En este sentido, es justa la observación de Séchan cuando declara que la figura de Prometeo ha prosperado en el mundo griego gracias a la literatura más que a la religión [4].

Pero lo importante es percibir cómo este destino humano de Prometeo no es casual, sino que brota espontáneamente de su propia figuración en el mito griego y de los más íntimos rasgos de la personalidad del titán. Ya en la narración de Hesíodo aparece Prometeo como

---

[1] Frente al beneficio del fuego traído a los mortales está en todo caso el de los males que el relato hesiódico lamenta con insistencia (HESÍODO: *Trab.*, 47 y sigs., *Theog.*, 565 y sigs.) y que en definitiva hacen de él un productor de infelicidad humana. (Cfr. P. MAZON, Notice a *Trab.*, pág. 72, París, 1951.)

[2] El satírico LUCIANO hacía quejarse a Prometeo de que él no poseía ningún templo (*Prom.*, 14).

[3] Así M. P. NILSSON: *Geschichte der Griechischen Religion*, volumen I, pág. 709, Munich, 1941.

[4] L. SÉCHAN: Op. cit., pág. 80.

un maestro de tortuosas artes humanas—astucia e ingenio[1]—, que, en perjuicio de la divinidad, intenta lucrarse con las víctimas sacrificiales. Lo "humano" de este comportamiento no es, ante todo, la maldad, sino la previa serie de deficiencias y limitaciones[2] que el ser humano tiende a suplir con el ingenio. El mismo robo del fuego en favor de los mortales, como respuesta a la privación realizada por Zeus en castigo a su fraudulento sacrificio[3], prolonga esta línea de astucia en el titán, instalándolo no sólo en el plano de la *hybris,* sino, ante todo, equiparándolo al plano de la existencia deficiente, que es característica de los humanos, con los que Prometeo estará cada vez más íntimamente compenetrado. Su exceso es un exceso cometido desde la zona de su humanidad: por ella, inexorablemente, desemboca en esa situación, que es tan típica de Prometeo como de la humanidad misma: el sufrimiento. Por todas estas razones es válida la denominación de Kerényi, que ve en

---

1 Ya la misma adjetivación empleada por HESÍODO para caracterizar a Prometeo pone de relieve estos aspectos: ποικίλον, αἰολόμητιν (*Theog.,* 511), ποικιλόβουλον (*ibíd.,* 521), ἀγκυλομήτης... δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης (*ibíd.,* 546-47).

2 En este sentido de las humanas limitaciones, el propio Prometeo se revela como semejante, más que como opuesto, a su hermano Epimeteo, prototipo de la insensata y débil humanidad; y es muy verosímil, como sugiere O. GRUPPE, que ambos personajes hubiesen sido originariamente uno solo, desdoblado posteriormente en dos (*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* pág. 1.024).

3 HESÍODO: *Theog.,* 535 y sigs.

el ciclo de Prometeo "el mitologema griego de la existencia humana" [1].

Pues bien: sobre este mismo plano existencial, cuya primordial manifestación es también el sufrimiento, se yergue la figura de Job como la de otro prototipo de la existencia humana ante el dolor. Muchas similitudes parecen nivelar a estos personajes, análogamente sumergidos por el humano sufrir, ambos castigados por la divinidad. Por otra parte, muchas insalvables diferencias separan también al titán y al patriarca, empezando por las referentes a Yahveh y a Zeus y siguiendo por las que hacen de Job un justo y de Prometeo un insolente. Pero ni aquellas similitudes ni estas diferencias nos dan la clave de las diversas actitudes espirituales de Job y de Prometeo, sino la subjetiva e íntima convicción que ambos poseen de la propia inocencia. Es, pues, en la conciencia misma de los dos personajes donde hay que llevar el análisis para determinar cómo reaccionan ambos, desde la convicción de su común inocencia subjetiva, ante el castigo que les viene de la divinidad.

Aquí es donde verdaderamente sus actitudes se diversifican hasta los extremos de una contraposición po-

---

[1] K. KERÉNYI: *Prometheus, das griechische Mythologen von der menschliche Existenz* ("Albae vigiliae", IV, Zurich, 1946). Cfr. especialmente págs. 20-21 y 44-45. Respecto de este trabajo parece más palmario lo referente a la humanidad prometeica que la teoría de Kerényi sobre la ascendencia telúrica oscura y lunar de Prometeo en conexión con Hera, etc. En todo caso se trata de dos aspectos de la figura prometeica independientes entre sí, de los cuales sólo el primero afecta a nuestro tema.

lar. La analogía de su problema con la divinidad y la de su situación de inocencia subjetiva sólo sirve para poner más de relieve la profunda religiosidad de uno y la innata y tendencial irreligiosidad del otro. Incluso cuando Job parece increpar a la divinidad lo hace desde la zona inamovible de su religiosidad; incluso cuando Prometeo aparece revestido de nobles virtudes humanas las encarna en función de una irreligiosidad que es connatural en él. En ambos casos se trata de una realidad independiente de los méritos o deméritos operados por cada uno, previa a su respectiva conducta: aunque la de Prometeo hubiese sido irreprochable—así lo creían con él Hefaistos, Océano y las Oceánidas—, y aunque la de Job hubiese sido culpable—así lo creían contra él sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar—, sus maneras de pensar y de sentir delatarían de todos modos en cada uno de ellos la opuesta actitud del hombre religioso y la del irreligioso.

5. Pero, viniendo a las dos obras que contienen cuanto interesa a nuestro objeto, el *Libro de Job* y el *Prometeo encadenado* [1], una notoria diferencia entre

[1] De las otras piezas de la trilogía de Esquilo sólo quedan leves fragmentos insuficientes para reconstruir con seguridad no sólo su contenido, sino incluso el orden de cada una de ellas dentro de la trilogía misma (salvo en lo referente a que el *Encadenado* precede necesariamente al *Liberado*); prácticamente, pues, sólo el *Encadenado* puede proporcionar los elementos seguros y abundantes para el estudio de la figura de Prometeo. (Cfr. F. FOCKE: *Aischylos Prometheus,* "Hermes", vol. 65, 1930, páginas 259-304.

ambas se pone de relieve: el poema bíblico exhala un profundo pesimismo que falta por completo en la tragedia griega. Si Delitzsch [1] y Dhorme [2] aplican al Libro de Job la denominación de "el cantar de los cantares del pesimismo", en la obra de Esquilo veremos campear una optimista seguridad. Pero esta diferencia no nace de la diversa intensidad de los respectivos sufrimientos, ni de que el final de las narraciones sea opuesto—ambas acaban con la reconciliación entre el hombre y la divinidad—, sino ante todo, del diferente lenguaje de los dos sufridores. Pero ese lenguaje nace a su vez de dos contrapuestas actitudes mentales: Prometeo confía plenamente en la inteligencia, y Job, no. Ya el nombre mismo de Prometeo revela una polarización de su figura en torno al "pensamiento previsor" (indoeuropeo, * *men,* < *mendh* (< μαθάνω, (προ) μηθής, etc.) [3].

Existe, pues, un "saber prometeico" penetrado de optimismo frente al cual hay una "ignorancia jobea" transida de pesimismo. Por eso, a lo largo del poema bíblico la voz de Job es interrogativa y suplicante, mientras los discursos de Prometeo revelan una afirmativa

---

[1] E. DELIZTSCH titula así su traducción del poema: "Das Gedicht Hiob, oder das Hohelied des Pessimismus." (*Das Buch Hiob.,* pág. 17, Leipzig, 1902.)

[2] E. DHORME: Op. cit., pág. XCIV.

[3] Se trata, por tanto, de la misma raíz indoeuropea que ha dado en latín *mens* y en sánscrito *manas.* (Cfr. WALDE-POKORNY: *Vergleich. Wörterb. der indogerm. Sprachen,* págs. 2.264 y ss.; E. BOISACQ: *Dict. Etym. de la langue greeque,* 4.ª ed., págs. 626 y 814, Heidelberg, 1950.)

seguridad. El titán conjuga reiteradamente en primera persona los verbos alusivos al conocer [1], mientras Job empieza por demandar a sus amigos que le instruyan, declarando que ante ellos está dispuesto a callar [2]. Prometeo se considera en posesión de todos los saberes y se jacta de haber ilustrado a los titanes [3] y a los hombres [4], como de saber lo que ignora el propio Zeus [5], y de poder adoctrinar a los compasivos amigos que, como Io [6], se le acercan temblorosos. Mientras Job profiere esta exclamación: "*Si tuve miedo de una cosa me sobrevino, y lo que temí me acaeció*" [7], en la que el presentimiento pesimista parece tender a convertirse en norma cognoscitiva, Prometeo, en cambio, afirma re-

---

[1] πάντα προὐξεπίσταμαι σκεθρῶς τὰ μέλλοντα (102-103); οὐκ ἐναντιώσομα τὸ μὴ γεγονεῖν πᾶν ὅσον προσχρῄζετε 786-87).

[2] "*Instruidme y yo me callaré*" (Job, 6, 24). (Para las transcripciones en español de los textos del Libro de Job adoptamos generalmente la versión directa de la edición de Cantera, Madrid, 1947.)

[3] ἐγω τὰ λῷστα βουλεύων πιθεῖν Τιτᾶνας (204-205).

[4] βροτοῖς. . . ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους (444).

[5] ἐμοῦ. . . χρείαν ἕξει μακάρων πρύτανις (169-170); ἐγὼ τάδ' οἶδα χῷ τρόπῳ (915).

[6] λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χρῄζεις μαθεῖν (609).

[7] La expresión reduplicativa "timorem timui" (פָּחַדְתִּי פַּחַד) no es simplemente pretérita, sino que abarca también en cierto modo el sentido de un presente y de un futuro por cuanto que viene a ser expresiva de la acción habitual. La versión de los LXX conserva bien por medio del aoristo ἐφρόντισα no sólo el aspecto verbal, sino también el carácter mental y reflexivo del temor de Job (cfr. *Job*, 3, 25).

sueltamente: "*No me ocurrirá ningún mal que yo no haya previsto*" [1], donde la previa posesión del conocimiento mismo se exalta como remedio y conjuro contra el mal. Mientras Job se pregunta turbado: "*¿Soy íntegro? No me conozco a mí mismo*" [2], e implora a Eloah: "*Hazme saber por qué te querellas contra mí*" [3], Prometeo afirma de nuevo su saber ἐγὼ δὲ ταῦτα πάντ' ἠπιστάμην), y proclama reiteradamente el deliberado carácter de su hazaña, de la que no reniega [4].

En fin, mientras Prometeo exalta desmedidamente el propio saber e inteligencia, Job se mueve dentro de una rigurosa conciencia del límite del humano saber y entender: no vacila en afirmar frente a sus amigos que todo cuanto ellos saben lo sabe él también [5], y que lo mismo que ellos, posee él sabiduría [6], y es consciente de estar asistido de razón [7]; pero es precisamente la insuficiencia del humano saber, suyo y de sus amigos, lo que le arranca las más conmovedoras expresiones. Estas expresiones están contenidas en el capítulo 28, donde la peroración jobea alcanza su más alto y apasionado nivel: si Job menciona aquí los diversos saberes de los hombres es precisamente para negarles suficiencia y je-

---

1 *Prom.*, 102-103.

2 *Job*, 9, 21. El sentido literal es: *Yo no conozco mi alma* (DHORME, pág. 124).

3 *Job*, 10, 2.

4 *Prom.*, 265.

5 *Job*, 13, 2.

6 *Job*, 12, 3; literalmente "corazón" considerado como sede de la ciencia.

7 *Job*, 13, 18.

rarquía, como elementos de contraste para reforzar esa última ignorancia de lo esencial que atenaza a los hombres. Por eso el vértice de su discurso lo constituye aquella desolada interrogación que se repite en el mismo capítulo: "*Pero la sabiduría* (חָכְמָה) *¿dónde se encuentra? Y ¿cuál es el lugar de la inteligencia?* (בִּינָה) *No conoce el hombre su venero ni se halla en la tierra de los vivientes*" [1], palabras que parecerían escritas para oponerlas a los discursos del titán.

6. La raíz de esta contraposición es el hondo sentimiento de criatura que embarga a Job [2] y del que carece Prometeo. El saber prometeico se considera a sí mismo absoluto y autónomo: el *logos* se desvincula de

---

[1] *Job,* 28, 12-13 y 20-21. Sería difícil no reconocer que este verso constituye "el nudo del poema" (DHORME, pág. 371). Después de la anterior enumeración de Job, esta exclamación suya cobra acentos de un desolado pesimismo. La "sabiduría" y la "inteligencia" se pueden considerar aquí como sinónimas, aunque el matiz semántico de la primera (חָכְמָה en LXX σοφία alude más bien al saber que se transmite por tradición; y, el de la segunda (בִּינָה en LXX ἐπιστήμη), al saber que es fruto del discernimiento. Precisamente, lo característico de la situación de Job es que, por un lado, todo el saber sapiencial tradicional, repetido monótonamente por sus amigos, resulta inadecuado para resolver el problema del castigo que cae sobre el justo; y, por otro lado, que no encuentra a través de su razón una solución a su perplejidad.

[2] Todo el poema bíblico está penetrado de este hondo sentido. Cfr. capítulos 9 y 10.

toda posible dependencia o religación. Aquí radica la característica irreligiosidad de Prometeo: todos los contenidos de su actitud ante la divinidad, incluído su heroísmo y su gran capacidad de soportación, son la inevitable prolongación, en la esfera del *ethos,* de su previa actitud mental. Por eso también en medio de su castigo Prometeo lo sabe todo, menos la propia culpabilidad, y las abundantes semejanzas de sus situaciones sirven, ante todo, para poner de relieve la índole íntimamente diversa de los dos sufridores, opuestos prototipos del hombre religioso y del irreligioso.

Prometeo no conoce su culpa, y Job tampoco. ¿Es esto una semejanza? Bajo su apariencia de tal lo que se manifiesta es el diverso sentido del pecado en los dos personajes. Esta actitud es tan opuesta como opuestas eran sus posturas ante el conocimiento. Y de hecho es nuevamente la diferente actitud mental la que provoca en Job el intenso sentido del pecado, y la que impide a Prometeo conocerlo. Dice Prometeo: ἑχῶν, εχῶν ἥμαρτον ονκ ἀρνήσομαι [1], con lo que muestra ignorar su culpabilidad, incluso mientras está mencionando su falta. En cambio, Job, que no puede conocer su pecado, porque no lo cometió, conoce su culpabilidad: "*¿Por qué no soportas mi pecado y dejas pasar mi falta?*" [2]. La prolongación de esta actitud lleva a Job a pronunciar aque-

---

1 *Prom.,* 266.

2 *Job,* 7, 21. La preocupación de Job por el pecado es tan intensa que se proyecta también sobre la conducta de sus hijos. Ya desde el prólogo en prosa sabemos que Job se decía constantemente: "*Tal vez mis hijos hayan pecado*" (1, 5).

lla conmovedora enumeración confesional que ocupa todo el capítulo 31: es una "confesión negativa", como la llama Dhorme, parecida a la que el difunto egipcio pronunciaba ante Osiris [1], pero verdadera confesión, transida de espíritu penitencial, que culminará en una explícita retractación y arrepentimiento ante Yahveh [2]. Es significativo que también Esquilo pone en labios del titán una enumeración de sus transgresiones y demasías [3]; confesión positiva, pero de signo anticonfesional y antipenitencial, porque al titán le falta todo sentido de culpa. Por debajo de la figura del patriarca y de la del titán se vislumbran aquí—como en tantos otros aspectos—radicales diferencias que separan el espíritu griego del oriental: no es un azar que la conciencia helénica constituya, como ha mostrado la vasta investigación de Pettazzoni, la única excepción a la práctica universal de la confesión de los pecados en la religiosidad del mundo antiguo y de los primitivos [4]. Para Job, el sentimiento de culpabilidad no brota de que él se encuentre cargado de faltas, sino que se siente *en* falta porque ella pertenece a su estado; la culpabilidad no le resulta de las faltas, sino que, inversamente, las faltas las presume sobre la base de un estado culpable

[1] E. DHORME: Op. cit., pág. XLIII.

[2] *Job,* 42, 6.

[3] *Prom.,* 443-470 y 475-504.

[4] R. PETTAZZONI: *La confessione dei peccati.* Cfr. especialmente el vol. III (Bologna, 1936), págs. 163 y sigs.; del mismo autor, *La confessione dei peccati nell'antichità classica* (en "Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia", págs. 125 y sigs. Roma, 1946).

original. Aunque no ha pecado se siente en deuda y enemistad con Dios, y percibe el hostil contacto de la divinidad [1].

7. Este sentido de la hostilidad y la enemistad parece no ser menos intenso en la situación de Prometeo, el enemigo de los dioses por antonomasia. Pero el concepto mismo de "enemistad con la divinidad" es ya en Prometeo una cosa distinta; lo cual parece inevitable teniendo en cuenta cuáles son sus presupuestos acerca de la "amistad" divina, a la que el titán apela con una reiteración que merece ser especialmente subrayada. Respecto de Zeus, Prometeo se "había puesto a su lado" [2], había prestado sus servicios "al supremo de los dioses" [3], y, en una palabra, le había sido "amigo" [4]; por eso, al mismo tiempo que irritación le produce decepción aquella actitud del dios supremo, que consiste en "no tener confianza en los amigos" [5]. El sentimiento de la amistad defraudada le empuja a la enemistad, proclamándose enemigo de Zeus (τὸν Διός εχθρόν) [6], y declarando más tarde, en el colmo de la irritación, aquel su famoso odio a toda la esfera de lo divino [7].

Y, de hecho, no puede dejar de verse en Prometeo

[1] *¿Por qué ocultas tu rostro y me reputas por enemigo tuyo?* (*Job.*, 13, 24).

[2] *Prom.*, 218.

[3] *Prom.*, 221.

[4] *Prom.*, 305.

[5] *Prom.*, 225.

[6] *Prom.*, 120.

[7] *Prom.*, 975.

la figura de un héroe de la amistad. Este aspecto de su personalidad, en general poco valorado por los críticos, constituye no sólo un rasgo dominante del *ethos* prometeico, sino el eje de su propia concepción de las relaciones entre todos los seres, humanos o divinos, a los que generosamente se extiende la amistad del titán. Prometeo tiene razón al proclamar que la causa de sus males es "la excesiva amistad" [1] profesada por él, que también era amigo de Zeus, a los mortales, destinados por el padre de los dioses a la aniquilación. Pero si en el "saber prometeico" veíamos uno de los rasgos de la connatural irreligiosidad del titán, a través de la "amistad prometeica" esa misma irreligiosidad se patentiza de nuevo, y no sólo consiste en su tendencia a nivelar lo humano con lo divino—nivelación que es de por sí antijerárquica y, en definitiva, irreligiosa—, sino porque parte del doble supuesto de que la relación normal entre el hombre y la divinidad sea la amistad y no la servidumbre, y de que esa amistad puede instalarse entre ambos gracias a la iniciativa humana. Esta concepción niveladora y antropocéntrica sirve de base tanto a la amistad cuanto a la enemistad prometeica, y contrasta diametralmente con el sentido jobeo de la servidumbre [2] hacia la divinidad que brota del sentimiento de criatura.

---

[1] *Prom.*, 119-123.

[2] En el mundo israelita rara vez el siervo de Dios es considerado bajo la especie de amigo de Dios; por ejemplo, en el caso de Abraham (*Is.*, 41, 8). Job permanece siempre en la esfera del

Ya en el primer momento de su desdicha Job reacciona desde la servidumbre: *"Si aceptamos de Elohim el bien, ¿no hemos de aceptar también el mal?"* [1], en tanto que Prometeo se niega a aceptar de Zeus el mal —no sólo el suyo, sino, ante, todo, el de los hombres—, precisamente porque en todo caso está instalado en el plano de la amistad con la divinidad. Desde esta perspectiva se percibe la contraposición de las actitudes del titán y del patriarca por debajo de las semejanzas existenciales, que hacen de ellos dos seres oprimidos que interpelan a la justicia divina, y dos sufridores que se lamentan de sus desdichas.

En cuanto a lo primero, todo el Libro de Job se puede resumir como una disquisición en torno al problema de la retribución. Frente a sus amigos, que exponen monótonamente la tesis tradicional de la retribución inmediata [2], la actitud de Job consiste en elevarse desde la constatación del mal triunfante y de la virtud castigada a una más alta y satisfactoria doctrina acerca de la retribución divina, doctrina que salve la justicia de Dios, aparentemente comprometida por el castigo de que hace víctima al inocente [3]. El eje de la cuestión es, pues, aquí

---

siervo (*Job.*, 1, 8; 42, 7). Sobre la amistad con Dios, cfr. E. PETTERSON: *Der Gottesfreund* ("Zeitschr. für Kirchengesch.", 42, 5).

[1] *Job,* 2, 10.

[2] Los amigos de Job, que parte de la idea de una sanción divina inmediata y, por así decirlo, automática, establecen la doble ecuación virtud = felicidad y maldad = infelicidad, y, partiendo de la presente infelicidad de Job, arguyen su pecado (DHORME, Op. cit., pág. CIX).

[3] En el Libro de Job no se desarrolla la idea de la retribu-

la justicia como atributo de la divinidad, y por eso el contenido del Libro de Job es esencialmente teológico. En cambio, en el *Prometeo,* la disquisición acerca de la retribución parte, ante todo, del concepto de la justicia como de una exigencia que le es *debida* a la humanidad, y por eso el problema se plantea en términos antropológicos. "*De Zeus se me importa a mí menos que de nada*" [1], palabras que en labios del titán son, antes que una expresión de su despecho, la definición de su actitud ante la divinidad.

8. Pero, viniendo al espectáculo mismo de los sufridores oprimidos por el dolor, será inexacto atribuir sin distinciones a Job toda la paciencia, y a Prometeo, toda la impaciencia. También Prometeo es "patiens" en un sentido moral y no falta en él la ética del sufrimiento: se trata de una ética que en el ánimo del titán se manifiesta con acentos de una cierta grandeza. Después de ser encadenado, proclama: "*Es menester sobrellevar del mejor modo posible todo aquello que el destino nos asigna y saber que no se puede luchar contra la fuerza de*

ción futura (por oposición a la tesis tradicional acerca de la retribución inmediata), que sólo tendrá su plena enunciación dentro del cristianismo, y, por tanto, la solución al problema teológico queda más bien diferida que resuelta; pero el libro muestra cómo la justicia de Dios habrá algún día de ejercerse, de lo cual el propio Job tiene clara conciencia (19, 25 y sigs.), y de que, en todo caso, no puede estar sometida a las mezquinas leyes del espíritu humano (DHORME, Op. cit., págs. CXX y sigs.).

1 *Prom.,* 938.

la necesidad" [1]. Prometeo reconoce el poder superior de la ἀνάγκη [2], a la que es inevitable plegarse, y acepta la imponente tempestad de males [3] que el dios supremo quiera enviarle; pero su propia virtud es una forma de enemistad con la divinidad, y nace de una mente insumisa y, en definitiva, irreligiosa. Por eso Prometeo se encara con el servidor mensajero del dios supremo, Hermes, para hacer al mismo tiempo una tremenda profesión de estoicismo y de irreligiosidad: "*No cambiaría yo toda mi desdicha por su servidumbre* (τῆς σῆς λατρείας) [4] Y a continuación: "*Prefiero tener que estar esclavizado a esta roca que tener que ser mensajero del padre de los dioses*" [5]. Y, sobre todo, Prometeo proclama que no incurriría nunca por temor (φοβηθεὶς) en una actitud suplicante ante la divinidad, actitud propia tan sólo de mujeres [6].

La "paciencia" prometeica saca sus propias fuerzas del fondo soberbiamente irreligioso del héroe soportador. Frente a esto, la misma "impaciencia" de Job ofrece, por el contrario, rasgos de una intensa religiosidad:

---

1 *Prom.,* 103-105.

2 *Prom.,* 514.

3 *Prom.,* 1.043-1.052.

4 *Prom.,* 966-967.

5 *Prom.,* 968-969. Respecto de estos dos versos, algunos editores modernos prefieren atribuirlos a HERMES (cfr. la edición de Untersteiner, Milano, 1946, vol. I, pág. 342). Nos atenemos a la edición de P. Mazon, que en esto sigue la costumbre tradicional de hacerlas de Prometeo (P. MAZON: *Eschyle,* I, pág. 195. París, 1920).

6 *Prom.,* 1.002-1.006.

ambas cosas están expresadas en esta exclamación suya: "*¿Acaso me quejo yo de un hombre, o por qué no he de ser impaciente?*"[1], donde el problema teológico de la aparente injusticia de Dios es la causa de la desazonada impaciencia de Job, a quien duele más el incumplimiento de la justicia divina que las úlceras corporales. Es innegable que varias de sus invectivas a la divinidad son amargas[2]; que se queja de ser golpeado sin motivo[3]; que echa en cara a Eloah el indiscernido exterminio del justo y del malvado y sus mofas ante la desesperación de los inocentes[4]; que reprocha a la divinidad el tratamiento que inflige al justo y la ostentación de poder que hace sobre él tratándole como a una bestia feroz[5]. Pero no cabe interpretar estas exclamaciones como expresivas de *hybris* por parte de Job: ni

---

[1] *Job,* 21, 4. La Vulgata atenúa el matiz de esta expresión traduciendo el segundo hemistiquio, *ut merito non debean contristari.* En los LXX, el empleo de la forma pasiva del verbo θυμόω "encolerizarse" (ἤ διὰ τί οὐ θυμωθήσομαι) intensifica y hasta exagera, por el contrario, la actitud de Job, que en el texto hebreo denota el estado de impaciencia a través de la fórmula "mi aliento es corto" (תִקְצַר רוּחִי) Cfr. DHORME: Op. cit., pág. 281.

[2] Cfr. especialmente los capítulos 9 y 10, y DHORME, Op. cit., páginas XCV y sigs.

[3] *Job,* 9, 17-19.

[4] *Job,* 9, 22-23 *(Dios) al íntegro y al malvado extermina. Si un azote acarrea de súbito la muerte, él se mofa de la desesperación de los inocentes.*

[5] *Job,* 10, 16.

el pasaje que Lindblom señala [1], ni los que contienen otras más explícitas invectivas de impaciencia llegan a incurrir en ese radical exceso y demasía [2] propios de la *hybris* como actitud de afirmativo orgullo personal y de insolente injusticia [3]. Aun en medio de sus exclamaciones de impaciencia, Job no olvida que su situación es la del testigo ante el juez [4]. No se abandona a la desesperanza [5] y, sobre todo, argumenta desde su intenso y humilde sentido de criatura y desde su insobornable concepto de la divina perfección: por esto, su misma recriminación dice: "*¿Acaso te está bien el ser violento y repudiar la obra de tus manos?*" [6]. Detrás de la impa-

---

1 LINDBLOM, en la obra citada (pág. 282), parece concentrar especialmente la *hybris* de Job en 31, 35-37. Pero ni el pasaje ni el contexto y la circunstancia del pasaje mismo (en el que Job interpela a Sadday en términos judiciales, que son de por sí lo más opuesto al tono antijurídico y pasional de la *hybris*) ofrecen siquiera el aparente fundamento de otras exclamaciones de Job.

2 Este carácter de "exceso" y "demasía" originarios de la ὕβρις transparecen en otras formaciones de la misma raíz indoeuropea; por ejemplo, latín *s-uper, superbus* (A. MEILLET, *Dict. Etym. de la langue latine,* 3.ª ed., pág. 1.166. París, 1951). La actitud de Job no incurre en ese "exceso" propio de la *hybris;* no *supera* ni sobreexcede norma alguna, sino que yace tendida en su desdicha, y desde ella implora. En tal sentido, cabría decir que Job tiene demasiada conciencia de su "abyección" para incurrir en la soberbia de la *hybris.*

3 C. DEL GRANDE: *Hybris* ("*Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*"), págs. 1 y siguientes. Nápoles, 1947.

4 *Job,* 9, 15; 23, 7.

5 "*Yo sé que mi redentor vive.*" *Job,* XIX, 25.

6 *Job,* 10, 3.

ciencia jobea, alimentándola, hay, pues, un religioso *zelus domus tuae* que devora a la criatura y que en vano se buscaría en la estoica [1] soportación de Prometeo, en quien hasta la aparente paciencia es titanismo espectacular [2].

9. La profunda religiosidad de Job no sólo transparece a través de su peripecia y de sus discursos, sino que es explícitamente declarada de antemano para caracterizar la personalidad del patriarca. La fórmula declarativa de esta religiosidad es siempre la misma: Job era *temeroso de Dios* [3], dice desde el primer momento el sagrado escritor: y el propio Yahveh ensalza repetidamente [4] a Job ante Satán, declarando su religiosidad bajo la fórmula invariable del temor divino. Lo mismo que en varios otros lugares del Viejo Testamento, este

[1] En este sentido, toda la "ética de la soportación" propugnada por el estoicismo se manifiesta como un desarrollo de ese humanismo tipológicamente irreligioso que está germinalmente contenido en la actitud prometeica.

[2] Prometeo ofrece su dolor en espectáculo ante el mundo entero, y en especial ante las mujeres (*Io, Oceánidas*), dispuesto a impresionarlas con gestos y discursos. W. SCHMIDT ha puesto justamente de relieve en la actitud de Prometeo la vanidad del retor ampuloso "que usa con coquetería de su arte de la palabra" (cfr. *Untersuehungen zum gefesselten Prometheus.* "Tübingen Beitr.", 1899, y L. SECHAN: Op. cit., págs. 51 y sigs.). Con razón le aplica Hermes, el enviado de los dioses, el adjetivo de "sofista" (*Prom.*, 944).

[3] *Job,* 1, 1.

[4] *Job,* 1, 8 y 2, 3. En ambas caracterizaciones se emplea la misma expresión: *temeroso de Elohim.*

temor de Dios es considerado también en el Libro de Job como la verdadera sabiduría [1]; lo cual significa que en última instancia la actitud religiosa será considerada, además, como la actitud propia del sabio. Así, pues, la religiosidad de Job, que se resume como sabiduría, consiste en el temor de Dios. Y este temor de Dios expresa tan justamente la esencia misma de la religiosidad, que en el Libro de Job la palabra "temor" (יִרְאָה) podrá significar por sí misma tanto la piedad como actitud religiosa [2], cuanto su manifestación a través de la práctica de los deberes religiosos [3]. No sólo eso: cuando el propio Satán se ve obligado a reconocer ante Yahveh la honda religiosidad de Job, la alude de nuevo bajo la especie del temor de Dios: "*¿Acaso gratuitamente Job teme* (יָרֵא) *a Elohin?*" [4], donde se expresa la

---

[1] *Job*, 28, 28: *Ecce timor* (יִרְאַת) *Domini ipsa est sapientia* (חָכְמָה)

[2] *Job*, 4, 6. La versión de la Vulgata es literal: *Ubi est timor tuus, fortitudo tua?*, donde la palabra "temor" (יִרְאָה en los LXX φόβος) significa piedad hacia la divinidad (DHORME traduce: "*Tu piedad, ¿no es tu confianza?*, Op. cit., pág. 40), es decir, la religiosidad misma.

[3] *Job*, 15, 4, 7, 22, 4. En ambos lugares la palabra "temor" (יִרְאָה) expresa, como comenta DHORME, la misma idea de piedad en el sentido de "hombre pío o religioso (Op. cit., páginas 40 y 190, y especialmente, para lo concerniente a la ecuación temor = religiosidad, la introducción, pág. XCVII).

[4] *Job*, 1, 9: *Numquid Iob frustra timet Deum?* La versión

religiosidad jobea en toda su integridad a través de la conjugación del verbo "temer".

El intenso temor reverencial de Job a la divinidad está, pues, identificado por el escritor con su religiosidad misma, y se diferencia del terror religioso (*pavor, formido*) inspirado por la presencia del propio Dios, que Job siente también y que expresa repetidas veces [1] como la forma de temor exacerbada y extrema, provocada en el ánimo del hombre religioso por la teofanía. En cualquier caso, el *timor Domini* en sus diversos estadios y matices, desde la sensación terrorífica ante lo numinoso hasta la sublimación del temor reverencial en suprema sabiduría, constituye el eje de la personalidad de Job y hace de él un acabado prototipo de hombre religioso.

Por el contrario, lo que hace de Prometeo un héroe radicalmente irreligioso es su absoluta carencia de temor ante el ser divino. Si el poema bíblico nos define a Job como religioso, en tanto que le presenta poseído por el temor, la obra griega nos declara a Prometeo como irreligioso en cuanto que lo exhibe despojado de todo temor, prototipo de impavidez. Esta impavidez prometeica no es otra cosa sino la pura irreligiosidad. La nota dominante del *Prometeo encadenado* es esa actitud intrépida del titán frente al supremo dios, a quien no teme. Mas no es que no le tema porque también él, Prometeo,

de los LXX interpreta el temor como religiosa veneración (σέβεται) y el "timor Domini", en que consiste la sabiduría, (σοφία) lo denomina θεοσέ βεια

[1] *Job*, 9, 34 (*et pavor eius nom me terreat*) y 13, 21 (*et formido tua non me terreat*).

pertenezca a la categoría de los dioses inmortales—ya que los dioses inmortales son los primeros en temer al dios de los dioses, y el propio Esquilo presenta a dioses como Hefaistos, Hermes y Océano [1] dominados por el temor—: es que Prometeo es el único entre los seres de toda naturaleza—dioses, titanes u hombres—que afronta a la divinidad desde la impavidez. A lo largo de la tragedia esquilea se define constantemente la actitud de Prometeo frente a la divinidad, como la negación de toda especie de temor. Toda la gama semántica de la impavidez está conjugada aquí, al revés de lo que ocurre en Job. Ya desde los primeros versos de la obra de Esquilo, antes de que el propio titán abra la boca, nos será presentado como el único que *no se encogió de temor* ante la cólera divina [2]. Este vervo (ὑποπτήσσω) cargado de gráfica expresividad [3], lo emplea el mismo Prometeo para proclamar su actitud ante los dioses [4], que, por lo demás, no le hacen temblar (ταρβειν). Y el titán persistirá en su actitud por mucho que el sumo dios le quiera *aterrar* (πτήξας) con duras amenazas [5], ante las cuales el ánimo de Prometeo no se plegará (γνάμψει) [6]. Prometeo no teme: lo manifiesta con insistencia al coro (τὶ δ'

---

[1] *Prom.*, 35, 325, 1.010 y sigs.

[2] *Prom.*, 29: θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπτήσσων χόλον

[3] En español podría traducirse fielmente por medio de expresiones vulgares, pero expresivas, como "arrugarse de miedo", "agazaparse", etc.

[4] *Prom.*, 959: μή τὶ σοι δοκῶ ταρβεῖν ὑποπτήσσειν τε τοὸς νέους θεούς

[5] *Prom.*, 173-175.

[6] *Prom.*, 995: γνάμψει γὰρ σὐδὲν τῶνδέ με.

ἂν φὸβνίμην) [1], y, sobre todo, lo declara con arrogancia al embajador del dios supremo, que escucha atónito esta declaración del titán: "*Y convéncete de que yo ante Zeus jamás temeré* (φοβηθεὶς) *con ánimo mujeril, y que mis manos no se tenderán a él con gesto femenino y suplicante, pidiéndole que me desate. Eso, jamás*" [2].

Si no cabe mayor impavidez es porque no cabe mayor irreligiosidad. Este prometeico *no temer* a la divinidad no es mero gesto y anécdota, sino constituye dimensión del titán. No es que Prometeo *haya caído* en él, sino que *está* en él, de la manera como se está en una actitud *deficiente* antes que oposiva [3]. La falta de te-

---

[1] *Prom.*, 933. El resto del verso dice ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον, pero esta alusión al destino inmortal del titán (aludido también en 1.053) no se vincula necesariamente con su falta de temor, como tampoco su carácter "divino" es el eje de su arrogancia, ya que los otros dioses son sumisos. Detrás de Prometeo no están tanto su destino y su progenie como su naturaleza y su temperamento, que hacen de él un prototipo inexorablemente humano.

[2] *Prom.*, 1.002-1.005. La repetida manera de aludir el titán despectivamente a la condición femenina como inseparable de la religiosidad parte de la base de que el *temor* es una instancia más connatural a la mujer. Por el temor, viene a decir Prometeo, la mujer es religiosa. Estas declaraciones del titán, proferidas mientras proclama su falta de temor, son una contraprueba de la implícita identificación, por parte del propio Prometeo, entre irreligiosidad e impavidez.

[3] Esta *deficiencia* de Prometeo parece mucho más importante que todas cuantas enumera KERÉNYI al poner de relieve, justamente, la humanidad del titán. En el fondo, aquellas deficiencias y el modo de superarlas por medio del ingenio, la astucia, etc., sólo se manifiestan en virtud de esta otra deficiencia que

mor como situación deficiente es inseparable de la falta de sentido de religación y dependencia por parte de la criatura. Pero esta falta no es otra sino la irreligiosidad, cuya expresión no puede dejar de ser la impavidez, de la misma manera que la religiosidad se expresaba por el temor. Prometeo, el impávido, es la versión plástica y existencial de un espíritu esencialmente irreligioso.

III

10. Si en el fondo de las aparentes semejanzas entre Job y Prometeo existe esa radical contraposición que hace de ellos los opuestos prototipos del hombre religioso y del irreligioso, ahora cabría formular una pregunta: ¿de dónde brotan sus diversas actitudes, dónde se insertan la religiosidad de Job y la irreligiosidad prometeica?

Las dos obras que configuran las imágenes del titán y del patriarca abordan un problema último y lo exponen de modo bastante explícito para dar una respuesta a esta pregunta: se trata del problema de la creación. Y el punto de partida para percibir la religiosidad de Job frente a la irreligiosidad de Prometeo lo proporciona,

---

señalamos como fundamental, esto es, la falta de temor, que es falta de religiosidad. Ya en el relato más antiguo que tenemos sobre el titán, el hesiodeo, esta impávida irreligiosidad de Prometeo es la razón última y profunda de su irrespetuoso comportamiento con Zeus a través del tramposo sacrificio de Mecone (cfr. HESÍODO: *Theog.*, 535 y sigs.).

una vez más, la sorprendente semejanza entre ciertos pasajes de la tragedia griega y del libro didáctico en torno al problema de la creación. Estos pasajes, que constituyen el vértice dialéctico de cada una de ambas obras, merecen ser confrontados tanto por lo que tienen de impresionante e inobservada similitud temática[1] cuanto por lo que revelan de irreductible—y no menos impresionante—contraposición mental. Se trata de los discursos de Yahveh exaltando la divina creación del mundo con todas las maravillas de la Naturaleza, frente a Prometeo exaltando la humana recreación del mundo, con todos los portentos de la cultura. El objetivo del confronto consiste, pues, en poner de relieve la última e irreductible oposición de estas dos actitudes, y su misma diversidad sólo es patente, dada la previa similitud temática y discursiva de ambos lugares. En ambos se apela a la *creación,* pero es precisamente el opuesto valor y sentido de la idea misma de creación lo que late bajo la irreligiosidad de Prometeo.

Todo el discurso de Yahveh, bajo forma interrogativa, contiene una arrebatada requisitoria de la divini-

[1] Es sorprendente que al propio Lindblom, cuyo trabajo está inspirado por el más vehemente deseo de captar semejanzas entre Prometeo y Job, se le haya pasado por alto ésta. En el fondo, una preterición semejante confirma el carácter demasiado externo y formal con que este estudioso ha abordado el tema de la obra griega y del libro didáctico: sólo así se explica que no haya captado las sensacionales coincidencias temáticas entre los discursos de Yahveh a Job, imprescindibles para valorar las reacciones del propio Job y las de Prometeo (cfr. J. LINDBLOM, Op. cit., en ΔΡΑΓΜΑ, Nilsson, págs. 280-287. Lund, 1939).

dad al hombre para mostrarle la inmensidad divina y la insignificancia humana a través de los espectáculos más sublimes de la Naturaleza. Todo el discurso de Prometeo, bajo su forma resueltamente afirmativa, contiene una apasionada reivindicación del hombre como único creador del espléndido mundo de la cultura, superior al ciego e inerte mundo de la Naturaleza. Si se combinasen las interrogaciones de Yahveh con las afirmaciones de Prometeo se tendría la impresión de una especie de diálogo entre la divinidad y el hombre prometeico. Así, por ejemplo:

Yahveh empieza recordando al hombre la creación de la tierra y su inmensidad, e interroga: "*¿Quién señaló sus dimensiones o extendió sobre ella cordel?*" [1] Prometeo, como respondiendo a esa pregunta, dice: "*Yo he inventado para los hombres el número, que es el más perfecto de los saberes*" [2].

Mientras Yahveh exalta la fábrica del mundo como obra de la divina sabiduría y declara que él erigió la piedra angular de la tierra [3], Prometeo recuerda que los hombres tuvieron que vivir bajo tierra como animales, en oscuros antros, hasta que él mismo inventó para ellos la arquitectura y las artes constructivas [4].

---

[1] *Job*, 38, 5.

[2] *Prom.*, 459.

[3] *Job*, 38, 4-6. Sobre la concepción "arquitectónica" de la tierra como sostenida por un a manera de pedestal o basamento (אֶדֶן) también aludida en 9, 6, cfr. DHORME, Op. cit, pág. 526.

[4] Los hombres, dice Prometeo, *no conocían el arte de construir casas de ladrillo y expuestas a la luz, ni el arte de trabajar*

Yahveh alude con insistencia a la creación y delimitación del inmenso mar, como muestra del divino poder [1], y Prometeo sólo menciona el mar para afirmar: "*Nadie sino yo inventó las ligeras naves que surcan los mares*" [2].

Yahveh invoca la creación de la aurora y de la mañana como obras de la potencia divina, preguntando al hombre de dónde proceden la luz y las tinieblas y cuáles son las leyes de los cielos [3]; pregunta a la que literalmente parece responder Prometeo, cuando afirma: "*Yo enseñé el arte difícil de discernir la salida y el ocaso de los astros*" [4].

Yahveh menciona los fenómenos de la naturaleza —hielo, granizo, lluvia, germinación vegetal, etc. [5]—, y Prometeo recuerda que sólo gracias a su inteligencia el hombre conoció los signos del tiempo y de las estaciones, la florida primavera y el fructífero estío [6].

Yahveh exalta los maravillosos instintos de los ani-

---

la madera: habitaban bajo tierra, como las ágiles hormigas, en lo más profundo de los antros, donde el sol no llega (*Prom.*, 450-54).

1 *Job*, 38, 8-11.

2 *Prom.*, 468.

3 *Job*, 38, 12; ídem, 19; ídem, 33. El primer hemistiquio de este último versículo dice literalmente: "*¿conoces tú las leyes de los cielos?*", expresión que los LXX traducen con estas ajustadas palabras: ἐπίστασαι δὲ τροπὰς οὐρανοῦ donde el vocablo mismo de τροπή resume los fenómenos celestes que Prometeo, por su parte, afirma haber desentrañado.

4 *Prom.*, 457-58: ἀντολὰς ἐγὼ ἄστρων ἔδειξα τάς τε δυσκρίτους δύσεις

5 *Job*, 38, 22-30.

6 *Prom.*, 454-55.

males en general[1], y especialmente de los que viven en altiva libertad[2], mientras Prometeo reivindica para sí y para el hombre la invención de la domesticación[3], gracias a la cual se ahorra el hombre las más duras fatigas.

"*¿Das tú al caballo su brío?,* interroga Yahveh al hombre, y desarrolla luego esta pregunta a lo largo de un hermoso período que canta las excelencias del fogoso animal[4]. "*Yo sometí los caballos al carro haciéndolos dóciles a la brida*"[5], responde concisamente Prometeo.

Yahveh exalta las leyes misteriosas de la vida animal que el hombre ignora—el parto de las rebecas, la preñez de las ciervas, el plumaje del gavilán, etc.[6]—,

---

1 *Job,* 38, 36-41, donde se alude a los admirables instintos de animales como el ibis, el gallo, la leona y el cuervo, en los que se muestra, como comenta CEUPPENS (pág. 247), la ignorancia de Job y también la admirable Providencia de Dios hacia los animales.

2 *Job,* 39, 5-12. Se mencionan expresamente el onagro y el toro salvaje (cfr. nota 136).

3 *Prom.,* 462-463. En dos ventajas insiste Prometeo como resultado de la domesticación de los animales: la tracción de los vehículos y la sustitución del hombre en todo género de faenas pesadas.

4 *Job,* 39, 19-25. En esta espléndida exaltación del caballo se tiene ante la vista la imagen del brioso animal en el campo de batalla; por tanto, se le percibe al mismo tiempo como auxiliar del hombre y como dotado de fuerzas y arrestos superiores al hombre.

5 *Prom.,* 465-66.

6 *Job,* 39, 1-4.

leyes que Prometeo afirma haber descubierto: "*Discerní con precisión el vuelo de los pájaros... y de qué se alimenta cada uno, y cuáles son los odios, los amores y los convenios que usan entre sí*" [1].

Yahveh, ponderando el múltiple misterio de la tierra y del cielo [2], formula al hombre esta pregunta: "*¿Realizas tú lo escrito en las estrellas?*" [3], y Prometeo, enumerando las invenciones humanas, se jacta de haber sido el creador de la otra escritura, "*la que sirve para guardar el recuerdo de todas las cosas y es madre de las musas*" [4].

En fin, en el Libro de Job se exalta a la Naturaleza como depósito que contiene los minerales del oro, la plata, el cobre y el hierro [5], mientras en el discurso de

---

1 *Prom.*, 487-492. Estos conocimientos del mundo animal los enumera Prometeo como parte de la ciencia interpretativa de los augurios (cfr. nota 138).

2 *Job*, 38, 31-32. Se alude a las varias constelaciones que pueblan el cielo, a los movimientos que describen y al impulso que recibieron y siguen recibiendo del Creador. Aquí, como en tantos otros pasajes, el libro de Job se remonta a los orígenes del mundo y desgrana hondas reflexiones cosmológicas que constituyen toda una teodicea. En cambio, Prometeo, desde los mismos temas, aborda cuestiones acerca de orígenes históricos.

3 *Job*, 38-33.

4 *Prom.*, 460-461.

5 *Job*, 28, 1-3. Este pasaje no forma parte materialmente del discurso de Yahveh, sino que está contenido dentro del famoso poema de la Sabiduría, que se pone en labios de Job. Y, sin embargo, como reconocen los comentadores, este poema tiene poca pertinencia en los labios del Job que discute con sus amigos (cfr. CEUPPENS, Op. cit., pág. 208), y, por el contrario, demuestra

Prometeo se exalta la industria del hombre que supo "descubrir con esfuerzo" (εξευρεῖν) estos mismos metales, haciéndolos útiles para el hombre y rescatándolos de la entraña terrestre [1].

Pero un confronto material entre el discurso yahvístico y el prometeico no es capaz de agotar la serie de correlaciones que existen entre ellos (aunque ya a primera vista sea bastante expresivo de la identidad de temas y problemas abordados por ambos), pues no es en el aspecto filológico donde aquellas correlaciones adquieren su último sentido, sino a través del análisis de las manifestaciones propias de la conciencia religiosa. El magnífico discurso que el poema didáctico pone en labios de Yahveh se inserta en la religiosidad de Job de una manera perfecta: en el ánimo del patriarca se disiparán todas las vacilaciones, anuladas por los abrumadores prestigios divinos que Yahveh acaba de enumerar [2]. Estos prestigios se resumen como el inmenso poder e inmenso saber de la divinidad, inasequibles ambos para el hombre. Poder y saber se ostentan a través de

---

un nexo muy íntimo con todo el discurso de Yahveh. "Hagiographus nempe hoc capite ostendere intendit veram sapientiam in humanis disputationibus non esse quaerendam, solum Deum illam possidere" (CEUPPENS, Op. cit., pág. 209).

1 *Prom.*, 500-501. En el texto original es evidente el matiz de celosa hostilidad que se atribuye a la Naturaleza por haber escondido al hombre sus tesoros: ἔνερθε δὲ χθονὸς κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα

2 Las dos veces que Job responde a Yahveh (39, 32-35 y 42, 2-6) expresan un sumiso reconocimiento de su mente al discurso divino (cfr. la nota 128).

la Naturaleza, poblada de objetos potentes e incomprensibles: casi las dos terceras partes del discurso yahvístico están destinadas a exaltar la fuerza o el misterio de la vida animal a través de sus más sorprendentes representantes—cocodrilo, hipopótamo, caballo, aves, etcétera—, criaturas todas de Dios, y en este sentido semejantes al hombre [1], y aun superiores a él por fuerza e instinto [2], dotadas, en todo caso, de misteriosa organización vital que el hombre no comprende [3]; en la parte restante, Yahveh apela a la creación del mundo —tierra, mar, fenómenos celestes, astros—, a la grandeza de sus obras y a la impotencia e ignorancia del hombre frente a ella.

En resumidas cuentas, pues, es el sentido cósmico de la creación de la Naturaleza lo que Yahveh invoca y lo que Job percibe, acepta y declara como fundamento de la actitud religiosa del hombre ante la divinidad.

La declaración de Job es bien precisa: el espectáculo de la Naturaleza, interpretado a través de las palabras de Yahveh, determina en él las siguientes inconmovibles convicciones y actitudes:

1.ª Conciencia de la Omnipotencia y Providencia divina [4].

---

1 *Job*, 40, 15; "*He aquí al Behemot, al cual yo crié contigo*".

2 Toda la descripción del Behemot y del Leviatán constituyen una exaltación de estos animales no sólo absolutamente y como obra divina, sino también relativamente y en confronto con la inferioridad física del hombre.

3 *Job*, 38, 36 y 39-41 (cfr. también todo el capítulo 39).

4 *Sé que todo lo puedes... ¿Quién es ese que oscurece la Providencia sin Sabiduría?* (*Job*, 42, 2-3).

2.ª Sentido de la propia inferioridad e ignorancia [1].

3.ª Sumisión mental y actitud discipular ante la divinidad [2].

En esto consiste cabalmente la religiosidad de Job. Si esa religiosidad se afianza en él mediante la percepción de la Naturaleza como creación divina, es porque la evidencia de esta última es inseparable del sentimiento religioso de la criatura.

Punto por punto, la actitud prometeica contendrá la versión negativa de estas actitudes: la Naturaleza no es objeto de pasiva *contemplación,* sino más bien de ac-

---

[1] *Job,* 42, 3. *Así, pues, traté, sin comprender, de maravillas superiores a mí, que no conocía.* La "ignorancia jobea" está paladinamente contenida en las dos paralelas expresiones de Job, que confiesa su incapacidad de "comprender" (וְלֹא אָבִין) y de "conocer" (וְלֹא אֵדָע) Como comenta justamente DHORME, ambas actitudes están determinadas por el concepto y el vocablo de "maravillas" (נִפְלָאוֹת) en el que se resume la enumeración de Yahveh. El maravilloso espectáculo de la Naturaleza ha rendido definitivamente la mente de Job.

[2] *"Si he sido ligero, ¿qué te replicaré? Mi mano pondré sobre mi boca* (*Job,* 39, 34). Y la segunda vez: *"Yo te preguntaré y tú me instruirás*" (*Job,* 42, 4). Los comentaristas del libro de Job, como KNABENBAUER, DHORME y CEUPPENS, ponen de relieve el carácter no todavía total de la sumisión mental de Job en la primera respuesta, contrastando con el rendido reconocimiento que expresa en la segunda. Hay, pues, un proceso interno en la mente de Job a medida que penetra en él la evidencia manifestada por el discurso teofánico.

tiva *corrección*. El hombre prometeico ve en la Naturaleza no una perfección, sino una deficiencia, y en sí mismo el agente perfectivo, esto es, el verdadero creador. Esa otra creación superadora y perfectiva es la cultura. En la estimativa prometeica, la cultura como creación humana reemplaza a la Naturaleza como creación divina. El discurso de Yahveh se remonta a los *orígenes*, y el de Prometeo, también. Pero las palabras de Yahveh aluden a los orígenes del universo mundo y de la Creación, o sea, a lo mismo a que apelará San Pablo en el capítulo primero de la Epístola a los Romanos, cuando argumenta ἀπὸ κτίσεως κόσμου, insistiendo en *ea quae facta sunt* τος πειήμασιν mientras que Prometeo oscurece precisamente el concepto mismo de κτίσις κόσμου y de toda sobrenatural ποίησις, suplantándolos con los prestigios de la cultura y de la creación cultural. Por eso las mismas tres actitudes que la religiosidad jobea adoptaba frente al espectáculo de la Naturaleza se pueden identificar, pero vueltas al revés, como propias de Prometeo frente al espectáculo de la cultura. Basta resumir brevemente ese discurso central del titán, que en el drama griego desempeña una función dialéctica paralela a la del discurso de Yahveh en el Libro de Job.

Precisamente Prometeo inicia su discurso denunciando la miseria del hombre "en estado de naturaleza", del que salió gracias a la propia inteligencia, creadora de la cultura. La Naturaleza sólo proporciona al hombre una vida irracional y troglodítica [1], como la de los

[1] *Prom.*, 452-53: κατώρυχες δ' ἔναιον, ὥστ' ἀήσυροι μύρμηκες, ἄντρον ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις.

animales; si el hombre pudo salir de esa forma envilecedora de existencia que le hacía incapaz de ver lo que veía y de entender lo que oía, debióse a que esa primera etapa histórica[1] fué superada gracias al advenimiento del νοῦς [2], concebido como una especie de revelación o paideia prometeica. Por eso Prometeo enumera las invenciones humanas que fueron posibles desde ese momento, y que consisten en otras tantas victorias de la cultura sobre la Naturaleza: las artes constructivas y los oficios técnicos, las ciencias astronómicas, el exacto saber de las matemáticas y, en fin, la invención de la escritura como instrumento del conocimiento histórico[3]. Otros triunfos de la cultura sobre la Naturaleza de los que se jacta Prometeo, y que implican otros tantos desplazamientos de la idea misma de creación, eran, como vimos, la invención del carro[4] y de la tracción animal derivada de la domesticación. Y, respecto de la domesticación misma, cabe poner de relieve que, al revés que Prometeo, el autor del Libro de

---

[1] Es notable en el discurso de Prometeo la intuición de un pasado prehistórico en el que los hombres vivían desorientados y al azar en medio de la Naturaleza (ἔφυρον εἰκῇ πάντα) haciendo vida semianimal (*Prom.*, 449-50).

[2] Prometeo describe a la humanidad primitiva como sumida es un estado de imbecilidad e infantilismo (νηπίους ὄντας τὸ πρὶν) y se jacta de haberle conferido la racionalidad ἔννους ἔθηκα, καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. (*Prom.*, 443-44).

[3] *Prom.*, 460-61: γραμμάτων τε συνθέσεις, μνήμην ἁπάντων. Estas palabras se contraponen claramente a la situación descrita poco antes por Prometeo, el cual proclama aquí el advenimiento de la Historia como superación del anterior estado de naturaleza.

[4] *Prom.*, 465-66.

Job considera como estadio originario y natural de ciertos animales la domesticidad. La pregunta "*¿Quién puso en libertad al onagro y quién desató las ligaduras del asno salvaje?*" [1] implica, como pone de relieve Dhorme, un "tour audacieux" por parte del hagiógrafo [2], que estima el estado salvaje de los animales como resultado de una "liberación". La "audacia" de esta expresión, que se reitera en lo concerniente al toro salvaje [3] como

---

[1] *Job*, 39, 5.

[2] DHORME, Op. cit.

[3] *¿Acaso querrá el toro salvaje servirte? ¿Pasará la noche junto a tu pesebre?* (*Job*, 39, 9). Acerca del nombre del animal a que se refieren éste y los tres versos siguientes no hay unanimidad entre las versiones antiguas. Algunos comentaristas y traductores modernos optan, como CEUPPENS, por el rinoceronte (en los LXX μονόκερως). Pero la palabra hebrea רֵים no se refiere a este animal, sino al bóvido salvaje llamado en asirio *rêmu*, cuyo ideograma consta del signo "montaña" y del signo "toro" para aludir al bóvido en estado salvaje (DHORME, Op. cit., página 548). Por eso me parece más adecuada la traducción *toro salvaje* que la de *búfalo*, adoptada por el propio Dhorme y seguida por otros traductores. El búfalo es un subgénero de los bóvidos, con características morfológicas peculiares, y puede estar, como las restantes especies bovinas, en estado de domesticación o en estado salvaje. Pero a lo que el hagiógrafo se refiere no es a un subgénero, sino al *estado selvático* de los bóvidos como género, lo mismo que en el caso del onagro. La traducción de "búfalo" parece, por tanto, algo equívoca, y tanto el texto como el contexto inducen a pensar en el toro salvaje, que, además, en el área geográfica del Asia Menor, no coincidía con la variedad zoológica del búfalo (*Bos bubalus*, desaparecido en la misma Mesopotamia ya hacia el 2500 a. de J. C. Cfr. HILZHEIMER: *Vorderasien;*

animal indomeñado por el hombre, consiste en querer presentar como una triunfal adquisición de la Naturaleza lo que en realidad es un estado residual no superado todavía por la cultura.

Pero, si el autor del Libro de Job incurre en este género de audacias expresivas para sublimar la grandiosidad de la Naturaleza, Prometeo irá todavía más lejos en su opuesta audacia, ensalzadora de la cultura como creación perfectiva; por eso insiste con vehemencia sobre la existencia de la enfermedad, suprema falla de la Naturaleza, y argumenta con gesto triunfador sobre el éxito cultural de la ciencia médica, considerándola como la invención suprema (μέγιστον), y que remedia, nada menos, "todas las enfermedades" (*ἁπάσας... νόσον*) [1].

Mas Prometeo tampoco se detiene aquí. En su exaltación del humano saber como principio creador del universo cultural, no se limita a decir que él ha logrado desentrañar los misterios de la Naturaleza y vencer sus fuerzas y remediar sus defectos: ese humano saber del que se jacta Prometeo no sólo conoce la realidad presente y la pasada, sino que, además, desentraña el fu-

---

Fauna, en "R. L. der Vorgeschichte", XIV, pág. 195), sino con el *Bos primigenius* o "toro salvaje" propiamente dicho. Cfr. E. DOUGLAS VAN BUREN: *The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in art*, págs. 69-76. Roma, 1939.

[1] *Prom.*, 478-83. *Si alguien caía enfermo no había ningún remedio en que esperar, ni medicina tópica o brebaje, y perecía falto de medicamentos hasta el día en el que yo enseñé a los hombres a mezclar los suaves lenitivos que curan todas las enfermedades.*

turo por medio de la multiforme ciencia oracular. Así como en el discurso de Yahveh la última y más extensa consideración de los prestigios de la Naturaleza estaba centrada en animales como el Behemot y el Leviatán, así, en el discurso de Prometeo, la más insistente apología de los prestigios de la cultura está coronada por la enumeración de las ciencias mánticas y de la interpretación de los diversos augurios, signos y presagios [1]. También los saberes vinculados a la religión son considerados, pues, por Prometeo como fruto de la invención humana a través de la experimentación y de la técnica científica. La mente de Prometeo seculariza cuanto toca. Por eso la conciencia que Prometeo tiene de la creación cultural humana como mérito propio no se puede expresar con palabras más elocuentes que las que él mismo adopta como cifra y resumen de su jactanciosa enumeración: *"En una palabra, y para decirlo todo de una*

---

[1] *Prom.,* 484-99. En el discurso de Prometeo, estos quince versos, dedicados a la exaltación de la ciencia oracular, constituyen el inventario más extenso y pormenorizado de una técnica concreta. Después de una enunciación general (τρόπους τε πολλοὺς μαντικῆς ἐστοίχισα), se pasa revista a la interpretación de los sueños como presagios de la realidad, a los oráculos, a los augurios, a los signos fastos y nefastos y a los diversos procedimientos para desentrañar los enigmas de todo género por medio de la inspección de los animales, vivos o sacrificados. Todos estos saberes y operaciones rituales, de por sí pertenecientes a la esfera religiosa, son para Prometeo otras tantas artes (τέχναι) carentes de toda referencia hacia la divinidad, conquistadas por el ingenio humano y enderezadas al progreso cultural, como la navegación o la medicina.

vez: todas las artes les vienen a los hombres de Prometeo" [1].

La valoración de las artes (τέχναι) como maravillosas creaciones inventivas ocupa en la conciencia prometeica aquel puesto central que en el ánimo de Job estaba reservado a la extática contemplación de la Naturaleza como creación cósmica. Pero, además, la exaltación de la cultura llega hasta este significativo extremo: en la obra griega el objeto que centraliza el drama de Prometeo, el fuego, que de por sí es un elemento de la Naturaleza, es considerado solamente bajo el aspecto de factor de la cultura. De hecho, todas las veces que en la obra de Esquilo se menciona el rapto del fuego es para aludir a las artes [2]. Cuando parece que Prometeo es el protagonista del viejo mito naturalístico sobre los orígenes del elemento fuego, en realidad el titán está protagonizando un mito nuevo: el mito culturalista y etiológico acerca del progreso de la humana cultura como suprema creación existente en el mundo. De aquí brota la irreligiosidad de Prometeo, tan inseparable de este horizonte cultural y humano de la idea de la crea-

---

[1] *Prom.*, 506: πᾶσαι τέχναι βροτοῖσι ἐκ Προμηθέως.

[2] Ya desde los primeros versos de la tragedia, en la primera mención que se hace del fuego, se le llama "maestro de todas las artes" (παντέχνου πυρὸς σέλας, *Prom.*, 7); Prometeo llama al fuego "maestro de todas las artes" (διδάσκαλος τέχνης πάσης, *Prom.*, 110), e insiste en que gracias a este elemento los hombres "aprenderán muchas artes" (ἀφ' οὗ γε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας, *Prom.*, 254).

ción, como era inseparable la religiosidad de Job de la evidencia de la Naturaleza como obra divina [1].

---

[1] Es obvio que al hablar de la irreligiosidad de Prometeo nos referimos exclusivamente a la personalidad del titán tal como aparece en la obra de Esquilo. No se trata, por tanto, de una irreligiosidad atribuíble al dramaturgo, y tampoco será lícito calificar siquiera de irreligiosa la obra en sí misma. Esta distinción es menester subrayarla, tanto más cuanto que los historiadores de la literatura griega, en general, y los de Esquilo, en particular, han solido incurrir en perplejidades al enfrentarse con la interpretación de ese personaje claramente irreligioso creado por el dramaturgo hondamente religioso que, por otra parte, es Esquilo (M. P. NILSSON: *Gesch. der griech. Relig.*, I, págs. 707-12). Esas perplejidades se pueden percibir, con diverso matiz, en críticos como Schoman, Patin, Weil y Bapp. Pero es, sobre todo, otro estudioso, Terzaghi, quien ha dedicado especial atención a este problema. En una primera obra se inclina a ver en el dramaturgo una especie de complicidad con la irreligiosidad del titán, cuya figura habría pintado de manera demasiado "simpática" (N. TERZAGHI: *Prometeo,* Introduzione. Palermo, 1916). Posteriormente rectificó de lleno, interpretando esta "simpatía" como una muestra de todo lo contrario, es decir, de la honda religiosidad esquílea y de su afán de exaltar al supremo dios, que acabó perdonando magnánimamente al rebelde y vencido Prometeo (N. TERZAGHI: *L'irreligiosità del Prometeo di Eschilo,* en ΜΟΥΣΕΙΟΝ, I, pág. 81 y siguientes). En este último trabajo llega a reconocer que "el problema de la irreligiosidad de Prometeo se debe, pues, restringir al titán sólo, y sería un error atribuirlo al poeta". Esta evidente conclusión no debiera haber costado tan laboriosas cavilaciones a los críticos: la religiosidad personal de Esquilo es lo bastante palmaria, y su talento representativo lo bastante profundo para no confundirlos atribuyendo a su conciencia religiosa lo que procede de su adivinadora invención artística. En esta su adivinación de la irreligiosidad, que, por supuesto, no comparte, pero que

En definitiva, pues, la irreligiosidad de Prometeo no es una postura primordialmente negativa ni simplemente rebelde. No consiste, ante todo, en un no reconocimiento de la vinculación religadora entre criatura y Creador: consiste en la afirmación de otra vinculación y de otra religación, derivadas inevitablemente del otro concepto de creación. Pero basta esto para pasar de la religión a la irreligión. El drama de Prometeo consiste en una inversión de perspectiva que le hace sustituir una creación por otra y una religación por otra. Esta sustitución es la esencia misma de la irreligiosidad y, en definitiva, tiende a erigir a la humanidad en divinidad. Esta tendencia a la sustitución no reposa en una actitud explícitamente volitiva y originariamente pasional: el propio Prometeo no es ni fué nunca un conspirador que intenta un golpe de mano contra el dios supremo para derribarle y sustituirle. Se funda, por el contrario, en una manera de ver y de pensar que sólo implícitamente se resuelve en subversión, pero que de por sí consiste en una inversión. Pero una inversión de consecuencias inexorables, porque tiende a vaciar de sentido la noción de divinidad al despojarla de sus atributos y actividades, confinándola en la depauperada situación del *deus otiosus*.

Aquellas tres actitudes que resumen la religiosidad

---

supo retratar de cuerpo entero, consiste, precisamente, lo más profundo de su obra: esa irreligiosidad estaba ya insinuada en el ambiente ideológico y espiritual griego de su tiempo; por eso, el *Prometeo Encadenado* constituye un preciso documento de la aparición de la irreligiosidad como figura histórico-religiosa.

de Job son imposibles en Prometeo, que se atribuye, como hemos visto, toda creación, toda previsión, todo saber y todo magisterio. Pero se los atribuye en cuanto creador de la cultura, esto es, en cuanto hombre. La irreligiosidad prometeica sólo puede florecer en el hombre. Lo que da a Prometeo la posibilidad de ser irreligioso es el hecho de ser hombre, y, como tal, creador. A su vez, la máxima confirmación de la humanidad de Prometeo es esa aspiración suya a sustituir a la divinidad, o, dicho en otros términos: la misma tendencial irreligiosidad prometeica es ya en él una connotación humana [1]. Por eso, ante todo, es posible ver en Prometeo al hombre. Es hombre como Job, y es un tipo de hombre antípoda de Job. Como hombre, ambos son objeto de esa "constitutiva religación de la existencia humana" [2] que

---

[1] La consideración que hace KERÉNYI de Prometeo como protagonista del mitologema de la existencia humana adquiere así una más radical evidenciación. No es, pues, sólo una situación *defectiva* lo que hace entrar al titán en los límites de lo humano, ni es sólo en virtud de ella como Prometeo queda constituído en *alter ego* de la humanidad misma (Op. cit., págs. 21 y 44). Es humano porque, invirtiendo la natural perspectiva del hombre religioso, puede instalarse en la irreligiosidad. Y así resulta protagonista no sólo del mitologema griego de la existencia humana, sino de una existencia precisamente irreligiosa.

[2] X. ZUBIRI: "En torno al problema de Dios" (en el V. *Naturaleza, Historia y Dios,* 2.ª ed., págs. 329 y sigs. Madrid, 1951). Las consideraciones del filósofo español acerca del ateísmo como problema filosófico y acerca de su manifestación a través de la Historia (pág. 355 y sigs.) son susceptibles de precisa aplicación al caso de la actitud prometeica: ella constituye, acaso, la más

es la religión; como tipos, son sujetos de una opuesta percepción de la religación. Job la descubre y la acepta rectamente; Prometeo la encubre [1] y la invierte. Esta inversión es la irreligión, y aquella aceptación es la religión. Se ha dicho que el problema de nuestro tiempo es el problema religión-irreligión: cabría añadir que ese problema y esa contraposición lo son en la medida en que la tipología espiritual del ser humano tiende a coincidir con el prototipo de Job o con el de Prometeo.

Roma, 1954.

---

antigua ilustración histórica de la irreligiosidad como figura religiosa.

[1] Por este encubrimiento, con el que se oscurece la verdad, Prometeo está incurso en el diagnóstico de San Pablo: *et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt* (*Rom.*, 1, 21).

EL SABER HISTÓRICO-RELIGIOSO Y LA CIENCIA ESPAÑOLA

La costumbre académica de dar especial realce a la primera lección del novel catedrático y a la postrera del veterano indica, por lo menos, una cosa: que la Universidad tiene conciencia de que su vida científica está jalonada no sólo por el progreso del saber, sino también por el curso biográfico de los hombres que en su servicio se relevan. Y que las varias disciplinas, cuya luz es más inextinguible que la vida de los hombres, han de pasar de mano en mano, como las olímpicas antorchas de los atletas, cuya carrera era una forma de servicio al ideal común. Y así, en estas ocasiones académicas de la primera lección, lo que habitualmente se celebra es una especie de nupcia entre el nuevo profesor y la preexistente disciplina. El acto inaugural no es entonces respecto de la ciencia profesada, sino respecto del profeso, sobre el cual recae en tales casos la consideración de protagonista.

Pero hay otros casos, y éste es uno, en los que a la

novedad del hombre en el claustro se sobrepone otra de orden muy superior: la novedad de su disciplina en los cuadros de enseñanza. El posible interés de la efemérides se desplaza entonces: lo importante para la economía espiritual universitaria es ya primordialmente la nueva disciplina incorporada, la antorcha que se ha querido añadir al haz de ciencias, que, como otras tantas luminarias, integran el patrimonio de bienes intelectuales que la universidad hereda, incrementa y transmite.

He aquí por qué resulta obligado, para el titular de la cátedra de Historia de las Religiones en una Universidad y en un país que por primera vez incorporan esta ciencia, parar mientes en el significado de esa incorporación. Es lo que intentará sugerir esta primera lección, aludiendo, sólo sumariamente, a dos cuestiones:

1.ª Cuál es la función propia del saber histórico-religioso como saber autónomo y relevante.

2.ª Qué posibles perspectivas ofrece este saber a la ciencia española.

Cuál sea la función propia de la Historia de las Religiones es cuestión que suele prestarse a confusiones de diverso signo. Aun quienes no incurren en la de suponerla una disciplina deliberadamente apologética —o antiapologética— suelen titubear a la hora de discernir cuál es su debida inserción entre las otras ciencias, desde las teológicas hasta las históricas. Tal perplejidad se nutre, en última instancia, del deficiente planteamiento de una cuestión preliminar, a saber: la de cuál es la índole específica y propia del saber histórico-religioso.

Que se trate de un saber no ofrece duda: lo mínimo que contiene la expresión misma "Historia de las Religiones" es la idea de un saber que viene incluso esplícitamente afirmado en el vocablo mismo de "historia"; el historiador de las religiones es, pues, uno que "sabe" ("hístor") acerca de las religiones. Ahora bien: el tipo de saber posible acerca de la religión no es uno, sino múltiple. Lo primero que el historiador de las religiones debe aclarar es que acerca del tema que a él le ocupa —las religiones— existe una pluralidad de saberes: su primera tarea, por consiguiente, consistirá en determinar cuáles y cuántos son esos saberes, y además, explicar en qué consiste el saber peculiar suyo. O dicho en otros términos: es menester que el historiador de las religiones determine, además del objeto material de su disciplina —las religiones—, el objeto formal de la misma, esto es, lo que hace de la Historia de las Religiones un saber específico. De este modo la primera cuestión que sale al paso es la de esbozar una sistemática del saber religioso.

Es curioso que una sistemática del saber religioso no ha solido preocupar a los estudiosos que se ocupan de religiones. Hasta tal punto es frecuente esta omisión, que todavía tienen adeptos las dos posturas que forman una pareja inconciliable en orden a la actitud del científico ante el conocimiento religioso. Se trata de la afirmación de Max Müller de que "quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna", afirmación que contrasta categóricamente con esta otra de Harnack:

"Quien conoce una sola religión, y especialmente el Cristianismo, las conoce todas".

El defecto de ambas formulaciones es el mismo: una análoga deficiencia y oscuridad en la noción misma del "conocer religioso". Tanto Max Müller como Harnack y los secuaces respectivos no se han formulado una sistemática del saber religioso, y parten de una consideración unívoca de la expresión "conocimiento religioso". Pero esta expresión no es unívoca, sino multívoca, y, por tanto, equívoca. Hay un conocimiento religioso que brota del "acto de fe", como hay otro que nace de la especulación abstracta, y un tercero que surge del análisis concreto y positivo de los hechos religiosos. Estos conocimientos se pueden superponer ocupando diversos estratos. Estratos que de por sí son distintos, pues ni el creyente es ya "ipso facto" el filósofo de la religión, ni el filósofo es, por el mero hecho de serlo, historiador de las religiones, ni, en fin, el historiador de las religiones es, sin más, el filósofo y el creyente.

Por eso, acumular todo el contenido del conocimiento religioso en el acto de fe es tan excesivo como acumularlo todo él en el filosófico o el científico: en el primer caso, por exaltar la creencia se rebaja la ciencia; en el segundo, por ensalzar la ciencia se deprime la creencia; y en ambos, el no distinguir entre el sistema de saberes acerca de la religión produce un análogo "transitus in aliud genus". La verdad está justamente en el centro. Quien conoce una religión no es que las conozca todas ni las ignore todas: conoce una, la que es objeto de su fe, o de su reflexión, o de su análisis. En el conocimiento

reflexivo o analítico caben grados que en la fe no caben. Quien conoce una religión sólo desde la fe no conoce de las otras más que una sola cosa, a saber, su falsedad; e ignora de ellas, por tanto, todo lo que no las atañe "sub specie veri", es decir, toda su estructura y todo su devenir.

De ahí que todos los saberes imaginables acerca de la religión se puedan agrupar en tres apartados: un saber teológico, un saber filosófico y un saber fáctico. El teológico es un saber de salvación, y, por tanto, normativo y dogmático, cuyo criterio es la revelación. El saber filosófico sobre la religión es especulativo y abstracto, versa sobre la naturaleza de Dios, sobre la del hombre y sobre las relaciones que median entre ambos; pero en él se trata de la divinidad en sentido abstracto, incapaz de virtud salvífica —cosa únicamente reservada a la religión positiva—, por lo que todos los intentos de construir una religión filosófica están condenados a la irrealidad, ya que toda religión o es positiva e histórica o no "es". Por último, el saber fáctico acerca de la religión es el que se orienta hacia los hechos religiosos en tanto que hechos propios del ser humano en todas las latitudes del tiempo y del espacio.

En esta tercera categoría del saber es donde se inserta precisamente el saber histórico-religioso. No es, pues, un saber de salvación, al revés que el teológico, sino tan sólo un saber culto, un saber de humanidad. Y no es tampoco, a diferencia del filosófico, un saber abstracto, sino un saber concretísimo, que analiza, clasifica e interpreta el significado de las creencias, mitos y múl-

tiples objetos en que la religiosidad de algún modo se objetiva y refleja.

Así queda ya enérgicamente diferenciada la índole del saber histórico-religioso: se trata, pues, de un tipo de saber fáctico acerca de los hechos religiosos. Pero hay que añadir que este saber fáctico se despliega, a su vez, en todo un sistema de conocimientos que son tantos como los aspectos que el hecho religioso puede ofrecer a la mirada. Estos aspectos son cuatro: uno, el espacio-temporal; otro, psicológico; otro, sociológico, y otro, fenomenológico. La Historia de las Religiones los vertebra a todos ellos. Veámoslo a la luz de un ejemplo cualquiera. Sea, v. g., el siguiente hecho religioso practicado entre los Pigmeos Semang, de Malaca: cuando retumba el trueno, que ellos consideran como la voz del Supremo Ser, llamado Kari, el jefe de la agrupación, familiar o tribal, realiza lo siguiente: con un cuchillo de bambú se hace una incisión en la rodilla, mezcla un poco de la propia sangre con agua y la lanza hacia el cielo, donde habita Kari, pidiéndole perdón de sus pecados y de los del grupo, mientras los enumera en voz alta.

Si analizamos la serie de perspectivas desde las que es posible contemplar este hecho, veremos que son las siguientes: 1.ª Por de pronto esto acaece en un determinado punto del tiempo y del espacio, tiene un determinado origen y un peculiar desarrollo, o lo que es igual, es un hecho susceptible de "historia". 2.ª Pero al mismo tiempo este hecho nace de un proceso anímico que tiene lugar en la intimidad del hombre que cumple todos esos actos, y, por lo tanto, constituye también un hecho sus-

ceptible de ser analizado desde el punto de vista de la "psicología". 3.ª Pero hay algo más, y es que este hecho histórico y psicológico se inserta en la vida de la comunidad, tiene modalidades "públicas" (lo mismo que podría tenerlas secretas), implica una confesión en alta voz y se orienta hacia un fin que atañe, no sólo al individuo, sino también al grupo, por lo que se trata de un hecho que cae también dentro del campo de estudio de la "sociología". 4.ª En fin, este hecho histórico, psicológico y sociológico posee una intencionalidad determinada, inconfundible con la de otros mil hechos posibles que llamamos "profanos": dicho de otra manera, se articula en una determinada esfera de fenómenos que en este caso concreto es la del "rito". Y todavía, dentro de esta esfera ritual, ostenta modalidades específicas que son concretamente las del "sacrificio". E incluso dentro de la amplia zona de lo sacrificial ostenta modalidades muy significativas, pues no es un sacrificio primordial, ni votivo, ni de comunión, ni gratulatorio, ni de propiciación, etc., sino precisamente un sacrificio de expiación. Así tenemos ya más precisada la índole del hecho en cuestión, y sólo ahora podremos justificar su carácter de hecho precisamente religioso, y no profano, por ser un "rito sacrificial de expiación".

Dicho en términos más generales: todo hecho religioso, además de ser histórico y de poseer una fisonomía psicológica y sociológica, "manifiesta" una intencionalidad determinada. Esta manifestación hace de él un fenómeno capaz de ser agrupado según el punto de vista de su morfología y estructura, o lo que es igual, desde

la "fenomenología" religiosa como ciencia que versa sobre las peculiares estructuras del hecho religioso.

Esta cuádruple consideración, aplicable a todo hecho religioso particular y a toda religión como sistema de hechos religiosos, plantea el problema de si las ciencias que versan sobre el hecho religioso serán, en consecuencia, otras cuatro, a saber: Historia, Psicología, Sociología y Fenomenología de las religiones. Desde un punto de vista teórico parecería que la respuesta debe ser afirmativa. Sin embargo, hay que señalar que ninguna de las disciplinas citadas es capaz de apurar por sí sola la complejidad y autonomía del hecho religioso mismo. Todas ellas se ocupan de él, ciertamente, como se ocupan también del fenómeno estético y de otros fenómenos humanos, pero lo hacen aplicando al fenómeno religioso criterios, métodos y esquemas que son los propios de cada disciplina, la cual constituye entonces el verdadero punto de partida. Así, a la Historia le interesa el fenómeno religioso en cuanto que es histórico y sólo secundariamente en cuanto que es religioso; a la Psicología el fenómeno religioso le interesa primordialmente en cuanto fenómeno psicológico, y sólo secundariamente en cuanto que es religioso, y así sucesivamente. El problema consiste, pues, en determinar qué tipo de saber, y más en concreto, "qué ciencia es capaz de orientarse. "primo et per se", al hecho religioso como hecho precisamente religioso, abordándolo en toda la integridad de sus manifestaciones". Porque es evidente que una repartición del hecho religioso en las diversos disciplinas citadas produciría una atomización de su sustancia de

hecho. ¿Es posible idear una ciencia que en lugar de atomizar el hecho religioso, descuartizándolo como a una res, lo abarque en toda su fáctica extensión? Esta pregunta plantea la cuestión acerca de la existencia de una "Ciencia de las Religiones".

Tal expresión envuelve dos cuestiones diversas, a saber: una de orden denominativo y otra de contenido interno. Es sabido que la denominación misma de "Ciencia de las Religiones" ha querido emplearse en sustitución de la tradicional denominación "Historia de las Religiones", sobre todo en ambientes anglosajones y germánicos de principios de siglo. Es sabido también que se ha propuesto una denominación más breve, a partir del término "hierón", para aludir a la ciencia religiosa, diversificándola en Hierografía, Hierología y Hierosofía. Estas y otras tentativas semejantes —como la de una Pistología— acerca de las cuales se ha entablado más de una disquisición nominalista, no han tenido ningún éxito y hoy están del todo abandonadas. El problema de una ciencia de las religiones, si por un lado plantea inexcusablemente la cuestión denominativa, en la realidad se desentiende, a la hora actual, de buscar e imponer una nueva solución nominal y enunciativa, y prefiere acogerse a la tradicional rotulación, ya consagrada por el uso, de "Historia de las Religiones". Incluso autores de la hora presente que se orientan hacia una dirección fenomenológica, como Mircea Eliade, no vacilan, sin embargo, en adoptar para su obra el viejo título de "Historia de las Religiones". Esto quiere decir que la fuerza del uso se ha impuesto sobre toda otra consideración teórica,

y que es inútil querer transferir a la rotulación toda la problemática interna de la disciplina. El problema de una ciencia de las religiones es, pues, un problema de contenido, no un problema de título. La solución a la cuestión denominativa la ha dado ya el uso científico. Lo que importa, por tanto, es precisar el concepto mismo de "Historia de las Religiones" como ciencia que versa sobre los hechos religiosos.

La Historia, que por una parte es el cauce temporal en el que aparecen estos hechos y por otra parte constituye, como método, el modo de conocimiento de ellos mismos, no agota sin embargo en ellos, como ya vimos, la pluralidad de contenidos fácticos que toda religión expresa. Tan es así, que los cultivadores de la Historia General siguen dando la razón a Hegel cuando decía que "los historiadores saben de la religión lo que un ciego de un cuadro: pueden tocar el marco, pero ignoran su contenido intrínseco". Pues bien, el saber histórico-religioso versa precisamente sobre esos contenidos intrínsecos que a la historia, como disciplina general, se le escapan.

Con ello tocamos el eje mismo del concepto de Historia de las Religiones: para nosotros ese concepto no es la resultante de una mecánica suma del concepto Historia más el concepto Religión. Este sería un modo demasiado material e inerte de entender la disciplina. Por el contrario, es en el fenómeno "religiones" donde recae el acento principal, y es el elemento "historia" el que debe insertarse completivamente en el de religión. No viceversa. Lo que en definitiva hay que estudiar en la

disciplina histórico-religiosa son las religiones como tales religiones. Y nótese que al concebir así las cosas no se propugna una emancipación de la Historia de las Religiones respecto de la Historia Universal o de la Historia de la Cultura, sino precisamente todo lo contrario: no se trata de erigir a nuestra disciplina en una parcela en cisma con respecto de la Historia, sino de erigirla en la fiel provincia del saber que exige de ella su contenido sustancial, pues ésta es la manera de que, en última instancia, resulte provechosa a la Historia Universal, la cual de por sí no aborda la intelección de los hechos religiosos en su estructura misma.

En una palabra: la historia de las religiones, considerada incluso como rama del tronco de la historia, no reproduce por ello las mismas formas del tronco, sino que se extiende por el espacio con propia fisonomía y con una arborescencia peculiar que no puede ser ni rígida ni mimética. Su filialidad respecto de la Historia no se concibe como una inerte reiteración de las formas adoptadas por el robusto torso de la Historia Universal, sino como una invención y desarrollo de ágiles formas propias que la permitan captar, como a las ramas la luz solar, la sutil sustancia religiosa diluída en el tiempo y en el espacio.

La sistemática del saber religioso, tal como la venimos esbozando, establece como misión propia de una ciencia de las religiones la elaboración de un tipo de saber acerca del hecho religioso, que para diferenciarlo del saber de fe (teológico) y del saber abstracto (filosófico) denominábamos "fáctico". Y todo hecho religio-

so ha de ser objeto de una consideración histórica; pero esa consideración habrá de ser inseparable de la consideración estructural morfológica del hecho religioso en sí mismo. Esto segundo es tan fundamental que, en última instancia, sólo a partir de aquí resulta lícito englobar determinadas series de fenómenos en la zona de lo religioso, segregándolos así del cúmulo de los restantes hechos meramente profanos que forman el tejido de la Historia. Si lo característico de la Historia de las Religiones frente a todas las restantes disciplinas es que éstas se ocupan de una serie de hechos resumibles como "profanidades", aquélla se ocupa de esos otros cuya íntima consistencia los erige en "sacralidades".

La Historia de las Religiones versa, pues, sobre los hechos religiosos en cuanto que su estructura y su desarrollo hacen de ellos auténticas sacralidades. Las transformaciones históricas pueden producir, y de hecho producen muchas veces, el desplazamiento de un mismo hecho, como tal hecho, desde la zona religiosa a la zona profana: es el caso de tantos antiguos ritos que se han transformado en otros tantos juegos y de viejas narraciones míticas que, una vez perdida la originaria función sacral, se desplazaron, por ejemplo, hacia la zona de la poesía. Es obvio que a la Historia de las Religiones la prolongación lúdica o la poética no le interesen en sí y por sí mismas: le interesa el hecho religioso tan sólo en tanto en cuanto ese hecho manifiesta una sacralidad. En este sentido, y puesto que toda religión es, en definitiva, una constelación de hechos religiosos, nuestra disciplina es la ciencia que versa sobre la multiforme

cantera de las sacralidades. La heterogeneidad de esta cantera es fabulosa: objetos sacros, ritos, símbolos, astros, plantas, animales, gestos, hombres consagrados, incluso actos fisiológicos... Esta es la materia de que están hechas las religiones. Cada una de ellas expresa una creencia, bien sea que esté implícitamente contenida en el rito o explícitamente manifestada bajo fórmulas míticas o dogmáticas.

En todo caso cada sacralidad expresa siempre dos cosas, a saber: 1.º Un "momento" histórico. 2.º Una "modalidad" de lo sagrado. En cuanto que es un momento histórico, cada sacralidad refleja una situación religiosa del hombre, dotada de un origen y un desarrollo; esto es, de historia. En cuanto que es una modalidad de lo sagrado, ostenta una morfología que entronca con otras que pueden y suelen darse también en momentos y espacios distintos. Pues bien, la Historia de las Religiones explica en todo caso el origen y devenir de ese hecho, pero, además, interpreta también su morfología, y por así decirlo, su semántica peculiar. Sin lo primero dejaría de ser "Historia" de las Religiones. Sin lo segundo, dejaría de ser Historia "de las Religiones". Un ejemplo aclarará mejor esta duplicidad de contenidos.

Sea, para el caso, esta noticia transmitida por Plutarco: En la Elida, al oeste del Peloponeso, se practicaba el siguiente hecho: un coro de mujeres reuníase en el templo y entonaban un extraño himno a Diónysos, en el que se llamaba al dios "sagrado toro" ("áxie táure"), y le suplicaban con insistencia que compareciese allí mismo entre ellas bajo forma de toro.

Toda la noticia de Plutarco consiste en esto. Ahora bien, ¿qué momento histórico dentro de la religión griega, y qué modalidad sacral, dentro de la morfología religiosa en general, representa este hecho? He aquí los dos puntos con que nuestra disciplina tiene siempre que enfrentarse.

Respecto del primero, y aunque Plutarco refiere este rito como coetáneo, podemos asegurar que era muchos siglos anterior a él, porque en su época Diónysos no era ya en la religión griega un dios tauromorfo, sino un dios que por una parte había sido olimpizado —por eso era ya antropomórfico— y por otra, erigido en salvador —por eso el dionisismo era ya un culto mistérico—. Más aún: en el rito de la Elida, Diónysos era sólo un intruso, que se había sobrepuesto a un numen teriomorfo, típico de la Arcadia y de la Elida, existente allí desde la prehistoria griega e imaginado como un dios-toro. Ese numen anterior a Diónysos era originariamente el destinatario del himno de las mujeres, que se recitaba otrora en el momento de ser traído ante ellas un toro verdadero, considerado como la encarnación del numen tauromorfo. El documento de Plutarco refleja, por consiguiente, un momento religioso —momento típico de épocas inciertas— en que el teriomorfismo griego está a punto de ser absorbido por el antropomorfismo, y en que un dios originariamente extraño al Peloponeso, Diónysos, desplaza de allí al viejo culto zoolátrico.

Con ello tenemos precisado —sólo en líneas generales, claro— cuál es el momento histórico-religioso de este rito de Grecia, pero no hemos aprehendido la exacta

modalidad de lo sagrado que en él se manifiesta; no hemos aclarado, en una palabra, por qué son mujeres, y no hombres, quienes entonaban el himno, y por qué instan al numen para que venga a ellas, y por qué a un numen precisamente tauromorfo, y cuál es, en definitiva, la intencionalidad religiosa del rito. Hay que añadir, pues, que se trata de un rito más entre los muchos existentes en todo el mundo mediterráneo preindoeuropeo, que explanan las relaciones basadas en la intuición de los prestigios genésicos del animal fecundador y en la aspiración femenina a la fertilidad. Lo que las mujeres de la Elida solicitaban del dios-toro originario a través del animal que lo representaba era, pues, en beneficio de la fecundidad. Ritos muy parecidos a éste se practicaron también, sólo que con mayor crudeza, por las mujeres egipcias ante el viviente toro Apis, y muchísimos mitos de toda el área preindoeuropea, griegos y no griegos, reflejan con insistencia esta misma intuición mágico-religiosa. Intuición que ya fué entrevista —entrevista nada más— por un gran estudioso de la antigüedad, Kornemann, cuando constató, no sin cierta perplejidad, que en el antiguo mundo mediterráneo, "en torno del toro está siempre la mujer". Mitos y ritos, dicho sea de paso, de los que existen también abundantes huellas, inobservadas por los estudiosos, en la península ibérica, como he demostrado en otros trabajos, y que expresan la misma intuición de las virtudes del toro como mágico agente fecundador.

Resumiendo: el hecho religioso transmitido lacónicamente por Plutarco, no sólo se inserta en la historia

de la religión griega como un "momento" suyo, sino que se inserta, además, en un "tipo" de la religiosidad en general, y explana una modalidad de lo sagrado, la magia de la fecundidad, manifestada en muchas religiones arcaicas por medio de la polarización en el binomio toro-mujer.

He aquí, pues, el cometido propio de nuestro saber: entender los hechos religiosos en su calidad de históricos y en su morfología y significación. Y hay que añadir esto: los hechos religiosos, que a la mirada superficial pueden aparecer como cabos sueltos, en realidad están siempre vertebrados en un sistema, forman siempre parte de una constelación de sacralidades. Toda religión, desde las más primitivas hasta el Cristianismo, se ofrecen como pecualiares sistemas y constelaciones de sacralidades, dotadas cada cual de una íntima coherencia, y por decirlo así, de una propia sintaxis. Esto último ha sido ignorado demasiado tiempo por estudiosos educados en el evolucionismo y el positivismo, esclavos de una tendencia disgregativa y niveladora; en sus manos las religiones mezclaban sus contornos las unas con las otras, llegándose a olvidar que "una religión es algo distinto y superior a la polvareda de sus elementos". Frente a tal propensión, nuestro concepto de la Historia de las Religiones afirma como meta un conocimiento integrativo de los diversos hechos religiosos —incluso a través de la comparación— y una aspiración no ya niveladora, sino discernidora, y en última instancia, jerarquizadora de sus propios rasgos y de los contenidos que son irreductibles de religión a religión.

Con lo dicho no hemos hecho sino sugerir mínimamente el cometido esencial del saber histórico-religioso. También de manera esquemática abordaremos ahora la segunda parte de esta lección; esto es, las perspectivas que este saber ofrece a la ciencia española. Las exigencias del "aquí" y del "ahora" inducen a no considerar superflua semejante alusión en esta coyuntura.

Un saber y una disciplina, en tanto son valiosos en cuanto que poseen, en sí y por sí mismos, una validez universal, que no depende del tiempo y del espacio, sino de la universalidad, que es patrimonio del espíritu humano. En este sentido el saber histórico-religioso es uno de los más universales que quepa imaginar: toda humanidad, por el mero hecho de serlo, es ya humanidad religiosa, en el sentido de que el hombre de todos los tiempos y lugares es inexorablemente "homo religiosus", y en el de que la religión se articula siempre de una manera central en la vida de los pueblos. No sólo en la de los primitivos y arcaicos, o en la de las modernas sociedades de "fieles" o de "creyentes", sino también en las situaciones irreligiosas. La irreligión, en fin de cuentas, es también una "figura" religiosa: se deriva de una religiosidad preexistente y es inexplicable sin ella. Debajo de toda irreligión hay siempre una religión perdida, pero de tal manera que esa pérdida opera positivamente en el estadio irreligioso, configurándolo en concreto. Por eso cabe estudiar la irreligiosidad de un pueblo o de una cultura como dimensión efectiva no sólo de su personalidad, sino de su personalidad religiosa. Esto, que parece una paradoja, no es sino la contraprueba de esa radica-

lidad con que se inserta en el hombre la instancia religiosa. De entre todas las actitudes del espíritu humano, tan sólo hay una, la religiosa, de la que sea lícito decir palabras como éstas: la fe tiene de particular una cosa: que, desaparecida, sigue actuando todavía.

Y esta centralidad de la religión, como fenómeno universal humano, es tal que no pueden dejar de palparla los estudiosos de las diversas ramas de la cultura si se plantean problemas acerca de orígenes. El inventario de los fenómenos que hoy aparecen emancipados de la religión, pero que nacieron en su feudo, es ingente, así en la vida social como en la política, científica y artística. Tanto la realeza como la escritura, la medicina como la organización social, la filosofía como la matemática o la astronomía y tantos otros sectores o ramas de la cultura solieron empezar siendo "hieráticas", es decir, literalmente sagradas, para no hablar de las artes, desde el teatro a la danza, pasando por la poesía y la música. Y aun hoy la materia que forma el objeto de la Historia del Arte está constituída, en más de la mitad, por objetos y creaciones cuya intencionalidad es tanto, y a veces más radicalmente, religiosa que artística. La Historia de la Cultura, en una palabra, ofrece un constante movimiento de secularización de antiguas sacralidades. Esto lo vió ya y lo explotó el evolucionismo; lo que no valoró debidamente es otro movimiento similar, pero de signo inverso: el de las antiguas profanidades que se sacralizan, ya que toda religión, o movimiento religioso potente, pone siempre en circulación una gran energía sacralizadora, capaz de levantar un mismo fenómeno, desde un

nivel profano originario, hasta otro nivel ontológicamente distinto, el sagrado. Tal hizo, para no citar más que un par de ejemplos, el Islam con la guerra, elevándola a deber y medio de salvación, y tal hizo el arte de las catacumbas con tantos símbolos y figuraciones hasta entonces profanas. En fin, las alternas corrientes de la secularización y la sacralización operan en la cultura universal como la sístole y diástole en biología y como la ósmosis y endósmosis en física.

Y lo que ahora interesa poner aquí de relieve es lo siguiente: que este carácter universalístico de la Historia de las Religiones puede ser un óptimo complemento de la ciencia española. Y ello por tres motivos principales, resumibles como un imperativo, una necesidad y una posibilidad. El imperativo sería el que obliga a un país de tradiciones y ambiciones universalística, como el nuestro, a no estar intelectualmente ausente de un saber de interés tan universal. La necesidad sería la de incorporar la temática histórico-religiosa española a la gran corriente de la Historia de las Religiones. La posibilidad, en fin, es la de fecundar el conocimiento de nuestra historia y cultura particulares con esa especial sensibilidad intelectual para los fenómenos religiosos que puede proporcionar el saber de nuestra disciplina. Explanaremos esquemáticamente estos tres apartados.

1.º Imperativo de cultivar un saber universalístico: es un hecho evidente que desde el siglo XIX la ciencia española ha solido limitarse, por lo que a las disciplinas históricas se refiere, al cultivo del sector comprendido entre los límites del tiempo y del espacio nacional, es

decir, al ámbito de la Hispanística. Ni desde el saber filológico ni desde el etnológico o arqueológico han sido objeto habitual de la investigación española muchas antiguas y modernas culturas, y sólo a partir de los últimos años se nota una extensión de nuestro interés científico hacia las órbitas históricas y culturales que forman el patrimonio universal. Pues bien, la Historia de las Religiones es precisamente una de las disciplinas más aptas para dar al interés científico español un diámetro más ancho y más universal, que alcance la íntima sustancia de todas las culturas. Los hechos religiosos constituyen, como hemos señalado más atrás, el más hondo reducto espiritual del ser humano, y nuestra disciplina puede ser el mejor caballo de madera para penetrar en la entraña de todos los pueblos diseminados ayer y hoy por el mundo, hacia los cuales se tienen siempre también, si de verdad se aspira a la universalidad, deberes precisamente intelectuales. Deberes, por lo demás, que se hallan al nivel de los gloriosamente cumplidos por gente española en el pasado y en varios órdenes de la actividad humana, incluída la religiosa.

2.° Necesidad de incorporar nuestra temática religiosa a la historia general de las Religiones: precisamente la falta de laboreo español en el marco de nuestra disciplina ha determinado la ausencia de valiosos fenómenos religiosos, originarios de nuestro solar histórico, en las grandes obras histórico-religiosas. Leyendo las obras clásicas de nuestra disciplina se percibe que mientras los hechos procedentes de otras áreas, incluso más remotas, han sido tomados en consideración, los de la

nuestra han sido muy poco incorporados. La consecuencia inmediata es que la Península ibérica siga constituyendo en varios aspectos algo así como una "terra incognita" para los estudiosos de Historia General de las Religiones. Se da el caso, por ejemplo, de que no exista para lo español una obra comparable a la que Portugal puede ofrecer desde hace medio siglo —"As religiões de Lusitania", de Leite de Vasconcelhos— como contribución indígena a la Historia de las Religiones. Urge verter en la corriente de esta disciplina la masa de fenómenos histórico-religiosos que tan directamente nos atañen. Y no se piense sólo en los precristianos o en los que la Etnología ibérica puede aportar; dentro de la historia medieval y moderna existen numerosos temas, como la mística, el erasmismo y el islamismo hispánico, que cabe estudiar en función de categorías rigurosamente histórico-religiosas. Y en tal sentido quizá no es un azar que varios de esos temas hayan sido, a veces, objeto de mayor interés para algunos estudiosos extranjeros que para los mismos españoles.

Otro tanto cabe decir también de aquellos sectores que, sin ser materialmente peninsulares, caen de lleno en el ámbito de nuestra cultura. Y al decir esto no se piensa sólo en Hispanoamérica (inmenso reservorio de hechos histórico-religiosos, cuyo estudio por parte de los españoles viene exigido incluso como prolongación de nuestra ciencia de los Siglos de Oro), sino en otros ámbitos menos remotos: el caso de las Canarias, por ejemplo, llama hoy la atención de los estudiosos de la Historia de las Religiones de todo el mundo después

de haber pasado casi inadvertido entre nosotros; los manuscritos de un viajero italiano del siglo XVI, Torriani, sobre la religión guanche primitiva, descubiertos y editados por un historiador austríaco de las religiones, Wölffel, y la posibilidad de que las Islas Canarias constituyan un fenómeno "testigo" de la antigua religiosidad norteafricana, proporciona un buen ejemplo de las ocasiones perdidas para la ciencia española de introducir en la Historia general de las Religiones fenómenos florecidos en nuestros propios ámbitos. La Historia de las Religiones, en una palabra, espera desde siempre que su propio caudal se enriquezca con ciertos preciosos afluentes que fluyen semiolvidados en el solar hispánico y que deben ser canalizados hacia ella.

3.° Posibilidad de fecundar el conocimiento de nuestra propia cultura por medio de una mayor sensibilidad intelectual para lo religioso; esta sensibilidad, que es la típica y propia de nuestra disciplina, puede reobrar fértilmente aplicándose a las cosas de España, haciendo que la misma Hispanística pueda lucrarse con su estímulo. Ya antes aludíamos a las estrechas relaciones entre los fenómenos religiosos y los restantes fenómenos de la vida cultural. Esto, que es válido en relación con todas las culturas, lo es quizá mayormente en el caso de la española, donde el aspecto religioso aparece ejerciendo una función más constante y central. A la luz de las perspectivas de la secularización y la sacralización es posible obtener especiales clarificaciones de procesos históricos españoles: se trata de procesos que descansan sobre peculiares estructuras espirituales, cuya expresión

han solido ser lo que podríamos denominar mitificación y ritualidad de ciertas actividades mentales y operativas hispanas. Ya Menéndez Pelayo vislumbró, en los últimos años de su vida, la importancia que podrían tener las viejas estructuras del pensar mítico precristiano en relación con el desarrollo histórico-religioso de la vida española. Y así, en la reedición de los "Heterodoxos", al dedicar un entero volumen a lo que en la edición primitiva había despachado en cuatro páginas, esto es, el cuadro de la religiosidad precristiana, dió principio a su tarea con estas palabras:

"La historia de las creencias religiosas profesadas en España antes del cristianismo es peculiar e indispensable a la historia de los heterodoxos españoles. En esos cultos primitivos, indígenas o importados, está acaso la explicación de algunos fenómenos que durante el curso de los siglos se repiten en nuestras sectas heréticas y son o pueden ser una prolongación atávica... Aquilatar el influjo y persistencia de estos elementos no es materia ajena del historiador eclesiástico... Esta materia puede dar ocupación provechosa a la vida de un hombre y exige un cúmulo de conocimientos especiales, puesto que sus fuentes no pueden ser más diversas. Mucho deseamos que algún erudito... se decida a recoger sistemáticamente el material que poseemos y a interpretar los hechos conforme a los positivos resultados que va logrando, merced a los progresos de la lingüística y la arqueología, la Ciencia de las Religiones o Mitología comparada."

Dejando de lado, en estas palabras de Menéndez Pelayo, la discutible conexión que tiende a establecer entre

religiosidad primitiva y heterodoxia, es indudable en todo caso que el gran historiador presintió y palpó más que nadie en su época la conveniencia de vitalizar la comprensión de nuestra cultura desde el saber histórico-religioso. No es éste el lugar adecuado para examinar hasta qué punto se han realizado las desiderativas palabras de Menéndez Pelayo. En todo caso, es indudable que los fenómenos histórico-religiosos de la cultura española polarizan el creciente interés de muchos estudiosos: la tentativa reciente, por citar un solo ejemplo, de caracterizar la vida histórica española como una "teobiosis" y como una "vida en esperanza" parece mostrar que cuando el estudioso de cultura española se plantea radicalmente los problemas de esa cultura se topa con que sus últimas raíces desplazan su reflexión, y hasta su lenguaje, al terreno de las sacralidades. En tal sentido no parece aventurado decir que la sensibilidad intelectual para cuanto de religioso hay en nuestra cultura constituirá una de las condiciones primordiales de la investigación hispanística de los próximos lustros.

La vida cultural española, que, por una parte, ha dado lugar a ese género de procesos que resumíamos en el concepto de secularización, los ha solido producir, además, con ciertas modalidades especiales: modalidades resumibles en la idea de que incluso ciertos fenómenos, realidades e instancias de nuestra vida profana ostentan todavía un especial "énfasis" religioso. La Historia de España, desde la época prerromana hasta el siglo XX, es rica en un tipo de actitudes pararreligiosas o, si cabe decirlo así, criptorreligiosas, que en vano se

buscarían entre los otros pueblos de Occidente: así el persistente y tremendo sentido ibérico de la "fides" y la "devotio"; así ciertas sutiles actitudes ante el mundo y ante la vida, y así también, quizá, una insólita vocación a arrostrar ciertas situaciones desde una oscura actitud de holocausto.

Y, sobre todo, y por el otro lado, la misma historia cultural de España constituye, dentro de Europa, no sólo el núcleo de resistencia más intenso frente a los procesos de secularización, sino que es, paralelamente, el más activo principio de una inversa tendencia sacralizadora. Algunos ejemplos bastan para sugerir esta singularidad cultural española, perceptible con especial claridad desde la perspectiva histórico-religiosa: así el crecimiento en España, cuando la sensibilidad europea se orienta más decididamente hacia lo profano, de un teatro religioso, que aspira a reconducir lo teatral al seno litúrgico originario. Otros sectores de la vida cultural española, como, por ejemplo, la escultura, apenas salieron hasta el siglo XIX de los dominios de la religión, y visto en su conjunto este arte se resume como "imaginería"; esto es, como iconografía religiosa, tenazmente adherida a funciones culturales. Los mejores críticos literarios, por su parte, señalan cada vez más la importancia que merece lo que ellos llaman nuestra "divinización de obras y temas" hasta el punto de haberse ya propuesto la necesidad de edificar nuestra "Historia de la Literatura a lo divino", que incluye en sí a la "novela a lo divino", la "lírica a lo divino" y el "teatro a lo divino".

Curiosos circunloquios estos de "literatura a lo di-

vino" y "divinización de obras y temas". Pero ya ellos mismos reflejan de manera aproximativa esa peculiar energía sacralizadora que nuestra cultura hace discurrir hasta por cauces profanos: energía que por sí misma cae bajo la demarcación de la "Historia de las Religiones" como ciencia que opera desde una específica sensibilidad intelectual para los fenómenos religiosos. Y esta sensibilidad no se ha proyectado de una manera suficiente sobre nuestra historia y cultura, ni ha abordado los hechos por su diámetro más ancho, que conceptualmente es el de "religioso" antes que el de "cristiano", y el de "sagrado" antes que el de "heterodoxo" o que el de "ortodoxo". Y una visión discriminadora de los hechos religiosos exigirá siempre esa específica sensibilidad aludida, so pena de empequeñecer la real dimensión de la órbita religiosa por medio de una serie de reducciones. Reducciones que son explicables en los viejos historiadores de la "España Religiosa" y de la "España Sagrada", pero que lo serían menos en sus continuadores de hoy; hoy no sería posible seguir circunscribiendo la España religiosa a la España cristiana, la España cristiana a la España eclesiástica y la España eclesiástica a la España de los fastos episcopales... Esto lo vislumbró en su gloriosa madurez Menéndez Pelayo al propugnar la Ciencia de las Religiones como un saber fértil para la Hispanística.

A tal posibilidad, acreditada en primer lugar por la propia tarea del maestro, se añaden, como hemos visto, la necesidad de incorporar a la Historia General de las Religiones los hechos del afluente hispánico, y, sobre

todo, el imperativo, para un país de tradición y vocación universalista, de estar presente en una ciencia cuyo objeto no puede ser más universal. Todo sumado, hay motivos para acoger de buen grado a la disciplina que hoy se incorpora a nuestra Universidad como una más entre las profesadas. Disciplina a la que ojalá puedan servir en algo las flacas fuerzas de este nuevo profeso.

Madrid, octubre de 1954.

CARÁCTER DE LAS RELIGIONES DE MÉJICO Y CENTROAMÉRICA

I. PRESUPUESTOS.—1. La noción de crueldad y su escasa adecuación religiosa. 2. Las religiones americanas en el cuadro de la religiosidad arcaica. 3. Sentido y función de la "mortificación" en las religiones antiguas.

II. RELIGIONES DE LA MORTIFICACIÓN.—4. La inmolación divina como pauta de la humana. 5. Deicidio y sacrificio como "sacra representación". 6. Fantasía en el ámbito de la mortificación. 7. La efusión de sangre como vida mortificada.

III. PERSPECTIVAS.—8. Religiones "extravagantes": sublimidad y adyección. 9. Persistencias: mortificación religiosa y civil. 10. El "homo religiosus" indígena y el ibérico.

I. PRESUPUESTOS

1. La noción de crueldad y su escasa adecuación religiosa.

Cuando los historiadores hablan de las religiones indígenas americanas suelen caracterizarlas echando mano de un concepto y de un vocablo que, a fuerza de repetido, parece insustituíble: su crueldad.

Los ritos y ceremonias de aquellas religiones, se dice, eran crueles: dioses que exigían víctimas humanas, sacerdotes que extraían el corazón de los prisioneros, niños arrojados a las corrientes subterráneas, mujeres desolladas cuya piel servía para adornar el cuerpo del oficiante; a veces, en fin, prácticas de antropofagía ritual. Y siempre la tremenda abominación de la sangre derramada. La noción de crueldad parece resumir y caracterizar cumplidamente el tipo de religiosidad que circuló por las culturas precolombinas.

Y, sin embargo, una mirada atenta a la índole peculiar de los fenómenos religiosos tiene que delatar como inadecuada semejante caracterización. Religión cruel, pero todas las religiones, y no sólo las arcaicas, han dado siempre cauce a diversos ingredientes y matices de crueldad. Y por el lado opuesto, tampoco la ternura es un rasgo del que tengan un monopolio las religiones espiritualistas como el Cristianismo o el Budismo; también la

vemos florecer, a veces bajo formas conmovedoras, en el paisaje religioso de los pueblos que llamamos salvajes.

Pero la cuestión es otra: crueldad y ternura resultan ser, de por sí, nociones poco aptas para tejer una red cuyas mallas apresen la delgada materia de que están hechas las religiones. Más aún: tal como suele ser aplicada a las americanas la calificación de crueldad, parece una categoría demasiado profana, y por ello extranjera al reducto íntimo de lo sagrado.

Penetrar en ese reducto es una tarea específica del historiador de las religiones. Hoy día poseemos características congruentes acerca de la dirección fundamental de las religiones antiguas. El rasgo típico de la religión romana lo ciframos en el ritualismo, y el de la egipcia en el crecimiento de lo funerario, mientras otra religión, el Islam, se nos presenta como la religión del libro único. En algunos casos estos rasgos diferenciales ostentan el valor de una definición.

El Zoroastrismo, por ejemplo, con su radical tendencia dualística, es por antonomasia una religión del combate. De la religión griega no cabe emitir una caracterización mejor que la que nos la presenta como la religión de la figura y de la fiesta, y la esencia del Budismo cabe perfectamente dentro de la fórmula que la llama religión de la aniquilación y la compasión.

¿Y las religiones americanas? ¿Son suceptibles de ofrecer algún rasgo bastante insistente y primordial que sirva para caracterizarlas? Los historiadores, ya es sabido, insisten en su crueldad. Pero aquí tratamos de perseguir su contenido más medular y más sustantivamente

religioso. Y puestos a resumir ese contenido por medio de un concepto, llamaríamos a esas religiones, en forma algo emblemática, religiones de la mortificación. Veamos en qué sentido y con qué fundamento.

2. Las religiones americanas en el cuadro de la religiosidad arcaica.

Cuando hablamos de religiones americanas pensamos en las de los pueblos de cultura superior de aquel continente, y más concretamente, en las de los nahuatl y maya, prescindiendo, en aras de una mayor concreción, del mundo incaico. Todas estas religiones ostentan como rasgo común el de ser religiones nacionales. Como tales, son análogas a un tipo de religión que fué el predominante en el mundo antiguo: se trata de un tipo religioso en el que los orígenes de la nación y de la religión se confunden. Religiones que no han tenido un fundador, ni han predicado una salvación individual, y que, en cambio, ofrecen como rasgo positivo el de tender a la conservación e incremento de la vida del cosmos y de la comunidad. Así es la religión de los mayas y aztecas y así lo fué también la de los romanos y egipcios, la de los griegos y babilonios, la persa anterior a Zoroastro, la hitita y, en fin, las de otros muchos pueblos que obtuvieron un mayor o menor grado de desarrollo nacional, como los germanos, los celtas y, potencialmente, incluso los iberos.

Este gran grupo de religiones, en el que figuran por derecho propio la maya y la azteca, tienen otro radical

rasgo común: son todas politeístas y, además, las diversas figuras divinas se basan en intuiciones personificadoras de diversos aspectos de la Naturaleza. Se trata de dioses que representan y presiden los diversos niveles de la vida natural, tanto la vida cósmica como la vida orgánica y vegetal. Huitzilipochtli o Tlazolteotl son, a este respecto, dioses cuyo origen es análogo al de Osiris, Ishtar, Zeus o Cibeles. Y así como las otras religiones, las universales y espiritualísticas, tienen como eje propio la idea de *salvación,* así también las religiones nacionales y naturalísticas giran, como si fuera su propio eje, en torno a la idea de *salud* en su más amplio sentido; esto es, como conservación e incremento de la vida en todos sus niveles, desde el cósmico al agrario y desde el colectivo al individual. El misterio de la Naturaleza y el anhelo de una incesante vida se hallan, pues, en la base de las religiones americanas y de las religiones del mundo occidental antiguo. Todas las formas que expresan el contenido de esas religiones, esto es, todos sus mitos y todos sus ritos, explanan en última instancia las más diversas intuiciones acerca de la Naturaleza y los más varios procedimientos de asegurar esa vida.

Pero dentro de este clima religioso común, cada una de esas religiones no se confunde con las de su mismo grupo. O lo que es igual, posee cada una su peculiar sistema de mitos y de ritos, que son los que confieren a cada cual una fisonomía y hasta una originalidad inconfundibles. Si a pesar de todas las analogías señaladas ocurre que una religión como la azteca se diferencia, por ejemplo, de la romana y de la asiria, es porque sus mitos

y sus ritos, aun siendo de la misma especie naturalística y vitalística, delatan un especial sentido religioso y ofrecen un peculiar cariz.

Ese sentido y ese cariz de los mitos y ritos propios de las religiones americanas es lo que perseguimos. En ellos precisamente habremos de encontrarnos con la mortificación como rasgo prominente y característico de aquellas religiones. Mas para ello es menester precisar qué sentido tiene hablar de mortificación en religiones del tipo de las americanas.

3. Sentido y función de la "mortificación" en las religiones antiguas.

Como tantas otras nociones de valor religioso, la de la "mortificación" ha sido levantada por el Cristianismo hacia la esfera de una alta espiritualidad. Dentro de él, y aun cuando sea practicada bajo las formas más cruentas, esto es, como "mortificación de la carne", está sirviendo a un proceso de interiorización, forma parte de un ejercicio enderezado a eso que los tratadistas de Ascética llaman la *perfección espiritual*. Por sangriento que sea el acto del disciplinante cristiano consiste en sacar partido para la "vida espiritual" hasta de los más carnales niveles de la vida natural.

Las religiones arcaicas, ya se sabe, no alcanzaron conceptos tan sublimados. No conocieron el sentido de la mortificación como ejercicio de tan alto valor espiritual, aunque sí la realizaron muchas veces como práctica ma-

terial y natural. Más aún, la ejercitaron como práctica incluso más externa e ilimitada que las religiones espiritualistas, puesto que no retrocedieron ni ante la mutilación ni ante esa mortificación totalitaria, que es la inmolación, el acto de *hacer* literalmente de una vida una *muerte*.

Existe, pues, en las religiones naturalísticas una amplia gama de mortificaciones, incluída la mortificación suprema y definitiva. Tan sólo hay que guardarse de otorgarle aquella intencionalidad espiritual que le es ajena, y hay que captar, en cambio, retrocediendo hasta el estadio precristiano del vocablo, su intencionalidad religiosa naturalista. Y ya en ese estadio hallamos unas mortificaciones pasivas y otras activas. El ayuno, las abstinencias de comida o bebida y la abstinencia sexual son las formas más inmediatas de la mortificación pasiva, y constituyen diversas maneras parciales de negarse a la vida desde esa postura típica que es la *abnegación* religiosa. Las mortificaciones positivas tienen, como denominador común, la efusión de sangre, esto es, la efusión de vida, porque la sangre es considerada como la expresión de la vida misma.

Ahora bien: el íntimo sentido de estas mortificaciones consiste en que con ellas se tiende a vivificar, esto es, a conservar, incrementar o purificar alguna esfera de la vida natural, sea en el plano cósmico, orgánico o vegetal. Para la religión naturalista se *vivifica en tanto que se mortifica*. Esta aparente paradoja se desvanece teniendo en cuenta que para la mentalidad arcaica todos los niveles de la vida son entre sí solidarios e intercambiables,

y que la única forma de vida que el hombre es capaz de controlar, la vida animal y humana, se puede transferir beneficiosamente al mundo, a los dioses y a la Naturaleza, para nutrir o purgar su respectiva vida, de otra manera incontrolable. Mortificando materialmente al hombre, las religiones naturalistas vivifican idealmente el mundo. Se trata, pues, de una mortificación consumada en el plano biológico y tendente hacia el exterior, al revés de la cristiana, cuyo signo es espiritual y cuya eficacia se cifra en servir a un proceso de interiorización.

Este carácter biológico y extravertido de la mortificación naturalista hace que no existan diferencias de valor ni de eficacia entre la mortificación ejecutada en sí mismo y la mortificación propinada forzosamente a los demás. Dentro del Cristianismo el verbo mortificar sólo es lícito y meritorio cuando alude a una acción intransitiva y reflexiva (el ascetismo consiste en mortificarse, no en mortificar *al prójimo*). Por el contrario, la religiosidad naturalista conjuga el verbo mortificar como un verbo de acción transitiva: es la mortificación misma de una víctima espontánea o forzosa lo que produce en forma casi mecánica el efecto vivificante apetecido. Y cien víctimas producen más vivificación que una sola; ahí radica el viejo prestigio religioso de las hecatombes.

Todas las religiones antiguas de tipo naturalista pagaron tributos de sangre a estas ideas. Pero lo más característico de su evolución consistió en ir liberándose de ellas y en atenuar sus rigores sustituyendo las víctimas humanas con víctimas animales. En cambio, las religiones americanas quedaron heroicamente estancadas en la mor-

tificación humana y no supieron liberarse de su fascinación. Mas aún: proyectaron la mortificación desde la esfera humana a la divina e imaginaron con frecuencia a sus dioses como conservadores de la vida del mundo no tanto en virtud de su potencia sobrehumana cuanto de sus personales sacrificios. Hasta el proceso mismo del antropomorfismo divino, que en las otras religiones contribuyó a separar la religión de la Naturaleza, en América sirvió, por el contrario, para fundirlas más a través de nociones como la de la mortificación de los dioses.

II. RELIGIONES DE LA MORTIFICACION

4. La inmolación divina como pauta de la humana.

Uno de los rasgos característicos de la mitología azteca es la insistencia con que presenta la mortificación de los dioses como origen de la vida del mundo. Así el sacrificio voluntario del dios Nanahuatzin, que se arroja a la hoguera, o la inmolación que el propio Quetzalcoatl realizó en la persona de su divino hijo para crear de este modo el sol, o el nacimiento de la diosa lunar, nutrida a expensas de los astros. Según otro relato mítico no menos significativo, primeramente fueron creados los hombres con la sangre del propio Quetzalcoatl, después nacieron el sol y la luna gracias al autosacrificio de los dioses que se arrojaron al fuego, y en lo sucesivo habrían de ser los propios hombres, formados con la sangre del dios, los ali-

mentadores de la vida de los astros, siguiendo así el ejemplo divino.

En ninguna otra religión se encuentra tan insistentemente desarrollado el "prólogo en el cielo" de la mortificación. Las restantes religiones naturalistas no representan a la divinidad tan dispuesta a la abnegación y a la autoinmolación como la azteca, y la historia de las religiones conoce pocos casos de dioses que representen la divinización del suicidio, como es el caso de la diosa maya Ixtab, cuyas imágenes la figuran por eso con una soga al cuello.

Esta suprema mortificación de la vida divina se erige en pauta de la mortificación de la humana. De ahí el enorme incremento de la inmolación de vidas humanas. Pero esas inmolaciones, lejos de atestiguar un desprecio a la vida, delatan una sobreestimación de su naturaleza propia y de su virtud en orden a la vivificación del mundo. La creación del hombre es concebida por los mitos mayas y aztecas como fruto final de una serie de tentativas divinas no coronadas por el éxito hasta que se eligió para formar la carne humana una sustancia divina : así en el libro sagrado de los mayas Quichés, el Popol Vuh, presenciamos el fracaso de la primera generación de hombres, que fué forjada con tierra, y el de la segunda, que fué la de los hombres hechos con madera, hasta que al fin los dioses progenitores echaron mano de una tercera materia —esta vez divina— el fruto sagrado del maíz. Así también en el mito azteca de la formación del cuerpo humano con argamasa de piedras preciosas pulverizadas y amasadas con la sangre del dios Quetzalcoatl. Mitos an-

tropogónicos éstos que explanan la intuición, poco frecuente en otras mitologías, de una preciosa valoración de la sustancia humana, congénere por su propia naturaleza de la divina. Y esa vinculación entre la carne humana y la esfera de lo divino pocos hechos la expresarían mejor que el nombre mismo del dios que en el pánten azteca poseyó caracteres y atributos de ser supremo: el dios Tonacatecutli, cuyo nombre significa "Señor de nuestra carne".

Y esa carne era mortificada para vivificar el universo en ciertas ocasiones, esto es, en determinadas fiestas. Las fiestas de la religión mejicana consisten frecuentemente en la conmemoración de momentos críticos de la vida del mundo que la fiesta trata precisamente de conjurar. Preuss ha visto claramente cómo el sacrificio humano terrestre en gran parte no es otra cosa sino la actualización ritual del sacrificio de las divinidades estelares. Así, en el mundo azteca se echaban los prisioneros en la hoguera, porque de esa manera había nacido una vez el sol. En los cronistas españoles está descrito muchas veces el rito, que los relieves y pinturas indígenas ilustran gráficamente, consistente en extraer el corazón de la víctima humana tendida sobre la piedra sacrificial y ofrendárselo al sol rociando con su sangre la lengua y el rostro del ídolo. Pero la vida humana no es sólo el principio vigorizador de los dioses y los astros; también nutre a los elementos de la vegetación, las corrientes de agua, el fuego, y sirve para inaugurar toda forma de vida nueva, empezando por la de los ciclos cronológicos del calendario azteca: de ahí el rito de inaugurar al mismo tiempo un año nuevo y un fuego nuevo haciendo brotar la llama renova-

dora sobre el pecho de una víctima humana sacrificada al efecto. De ahí también el puesto principal que en la jerarquía sacerdotal azteca correspondía a los sacrificadores, que tenían la delicadísima función sagrada de liberar la vida humana de tal manera que fuese apta para incrementar el torrente de la vida cósmica.

Y existen otras inauguraciones especiales, como la de un templo nuevo, que requieren cimentarse sobre cantidades ingentes de vida humana. Pocos años antes del descubrimiento de América, en 1487, los soberanos aztecas Tizoc y Ahuitzotl consagraron el nuevo templo de Tenochtitlán, y, según el relato azteca, esta inauguración requirió 20.000 víctimas humanas. Pero sería erróneo considerar este hecho como un mero acto de despotismo: se trata de una mortificación multitudinaria, paralela a la mortificación individual que en aquella misma ocasión se propinaron los soberanos Tizoc y Ahuitzotl con el mismo sentido inaugural: un relieve en piedra estudiado por Seler (y conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Méjico) representa a ambos soberanos mortificando su cuerpo, y para ello haciendo la oblación de su sangre, que cae en las fauces abiertas de la tierra. Si a ello se añaden los ayunos en masa y las abstinencias de todo género que en esta y en tantas otras ocasiones se practicaban por toda la población, se tendrá una idea más exacta de cómo en la religión azteca se conjuga toda la gama de la mortificación.

5. Deicidio y sacrificio como "sacra representación".

Pero el sentido de los sacrificios humanos cobra en la religiosidad azteca especiales matices. Las nociones de que los dioses mismos inmolaron su vida y de que la sustancia humana es de origen divino parecen constituir la base religiosa de otros ritos en los que la mortificación se reviste de un significado aún más alto que el del sacrificio homicida: se trata de ciertos ritos que tienen todo el sentido del deicidio, en los cuales veremos a la mortificación exaltada hasta categorías triunfales.

Tezcatlipoca y la diosa Teteo-Innan recibían sacrificios humanos en los que la víctima era considerada como el dios mismo, y su mortificación estaba rodeada de una pompa divina. Para Tezcatlipoca se elegía como representante suyo, un joven al que se hacía objeto durante un año entero de tratamiento divino; se le enseñaba a tañer la flauta y a fumar con elegancia; se le vestía con toda riqueza, y ocho pajes le servían y acompañaban. Veinte días antes del sacrificio se le daban por mujeres cuatro jóvenes que representaban a cuatro diosas, y cuyo matrimonio con él tenía todo el carácter de una teogamia. El día del sacrificio el joven era llevado triunfalmente hasta la plataforma del templo de Tezcatlipoca, donde el sacrificador le abría el pecho con el cuchillo de obsidiana. Su muerte poseía un especial valor vivificador, pues no era la muerte de un hombre, sino la de un dios. La simulación del deicidio era en la religión azteca la forma suprema de la mortificación.

Análogo valor poseía el sacrificio, también anual, de la fiesta de Teteo-Innan, madre de los dioses y diosa de la fertilidad vegetal, cuya víctima representativa tenía que ser, lógicamente, una mujer. También aquí el sentido del deicidio venía claramente sugerido por la identificación entre la víctima y la diosa. Sahagún y Durán, que hablaban de esta fiesta, narran que la mujer era tratada como la diosa misma y vestida y peinada como ella, hasta que llegado el día de la fiesta se la degollaba; su piel era revestida por el sacerdote principal, que en el resto de la ceremonia asumía la función de vicario de la diosa.

El sentido fundamental de estos ritos se puede resumir en su finalidad vivificadora del mundo cósmico y vegetal a través de la evocación del deicidio. Veamos ahora otro rito en el que la mortificación de la víctima, además de identificarse con la divinidad, tiende a vivificar a los otros hombres, que para ello ingieren partes de su cuerpo movidos no por un apetito de mera antropofagía, sino por un deseo de comunión con lo divino. Se trata de la fiesta, descrita minuciosamente por Sahagún, de la inmolación de los prisioneros ante el altar de Huitzilipochtli. Una vez extraído el corazón de cada prisionero, su cuerpo era entregado al guerrero que lo capturó, el cual organizaba luego en su casa una comida en la que se servía, junto a otros alimentos habituales, una pequeña parte de la víctima humana. El invitante podía comer la carne de otros prisioneros, pero no en cambio la del prisionero capturado por él mismo, y a este respecto exclamaba: *¿Cómo me voy a comer a mí mismo?* Y es que al

capturar al prisionero decía: *Este es como mi hijo.* Y el prisionero respondía: *Este es como mi padre.*

Se nos hacen chocantes estas expresiones de ternura en medio de operaciones tan crueles. Pero es por debajo y mucho más adentro de la crueldad o de la ternura donde estos ritos revelan su verdadero sentido, que es un sentido profundamente religioso. Las palabras del capturador revelan claramente que se sentía identificado con su prisionero, cuya mortificación la consideraba como propia. A este respecto hay que añadir que en estas ocasiones el capturador mismo se pintaba y adornaba con las plumas de las víctimas sacrificiales, como si él mismo fuese la víctima, y que sus parientes y amigos le saludaban con lágrimas, diciéndole que tuviera buen ánimo cuando muriera en la guerra o cayera a su vez prisionero. Y, de hecho, tanto el morir en guerra como el morir sacrificado servían a una misma finalidad vivificadora del mundo. Por eso el destino de los muertos en batalla era el mismo de los prisioneros cuyo corazón se ofrendaba al sol; unos y otros llegaban hasta el cielo y acompañaban siempre al sol en su recorrido.

Lo más significativo de estas creencias es la especial solidaridad entre los mortificados y la confluencia de la guerra y del sacrificio humano. Los americanistas han puesto de relieve el hecho de que entre los pueblos nahuatl y maya las guerras surgían muchas veces, no ya por conflictos políticos y por colisiones tribales, sino por la necesidad de adquirir víctimas para los sacrificios, concibiéndose así como canteras del culto religioso. Yo creo que las identificaciones señaladas expresan, además, un

matiz peculiar que la guerra y las inmolaciones tienen en estos pueblos, configurando ambas cosas como una especie de abnegados torneos en pro de la mortificación. Una de las formas características del sacrificio azteca consistía efectivamente en un torneo: era el torneo mortal entre el prisionero y sus sacrificadores. El matador se identificaba y en cierto modo se intercambiaba con la víctima, surgiendo entre ambos un tipo de relación casi caballeresca, así como en la evocación del deicidio la víctima se identificaba con el dios cuya figura encarnaba en una sacra representación de valor casi teatral. Es difícil hallar religiones que hayan elevado tanto como éstas la práctica de la mortificación confiriéndole semejantes desarrollos lúdicos y litúrgicos.

6. Fantasía en el ámbito de la mortificación.

Si la religión de los pueblos nahuatl en general, y en particular la de los aztecas, ofrecen abundantes testimonios de cómo la mortificación —sobre todo la mortificación suprema— preside muchos de sus mitos y ritos, hay que decir también que el mundo maya no difiere esencialmente en este respecto del azteca. Herbert Spinden llama a los aztecas y mayas, respectivamente, "los romanos y los griegos de América". Esta ingeniosa equiparación alude a notables diferencias de ambos pueblos entre sí; pero se trata de diferencias más perceptibles en la zona profana (política, cultural, funcional) que en el aspecto religioso. Es cierto que las víctimas humanas y la mortificación suprema no tuvieron entre los mayas la

proporción multitudinaria y radical que tanto prosperó entre los aztecas; pero genética y tipológicamente ambas religiones delatan análoga estructura y orientación y coinciden en lo sustancial, que a efectos religiosos es siempre lo cualitativo.

Y una constante práctica de la mortificación cualifica también a la religión de los mayas. Más aún, existen en ella rasgos que patentizan una singular fantasía para la mortificación, y esa fantasía brilla en ciertas creaciones místicas y rituales. He aquí algunos ejemplos típicos.

El libro sagrado de los Quichés, el Popol Vuh, refiere toda una serie de procedimientos de muerte a que fué sometida la segunda generación de los hombres y narra cómo los aniquilaba toda una caterva de agentes, entre los que figuran la lluvia de fuego, los chacales y hasta sus propios perros domesticados. Hasta aquí nada de particular, pues el catastrofismo es uno de los rasgos típicos de la mitología maya, como lo es también de la mejicana. Pero lo significativo es que en el Popol Vuh se describe también como feroz episodio de la mortificación de los hombres lo que hicieron con ellos los seres más triviales e innocuos, como las piedras de moler y las cacerolas, que abalanzándose sobre los hombres destrozaron sus caras, los trituraron y quemaron, infligiéndoles los mismos sufrimientos que recibían de ellos. Lo más sobrecogedor en este mito maya es la inesperada acción y pasión mortificante que se proyecta hasta sobre los seres inanimados, y en especial sobre objetos tan domésticos como esos inermes utensilios. El mitólogo y el historiador de las religiones saben que la imaginación mítica

y el animismo personificador poseen en todas las latitudes una audacia ilimitada; pero esta refinada sensibilidad en los dominios de la mortificación sólo ha podido florecer en el ámbito americano.

Mas será en el rito donde la fantasía para la mortificación aparecerá expresada de manera inequívoca. Diego de Landa refiere como típica del Yucatán una forma de mortificación colectiva, en que los varones, poniéndose en fila, se atravesaban el miembro viril con una aguja que tenía enhebrado un cordel, de forma que todos quedasen cosidos y sangrasen juntos. Pero este "sucio y penoso sacrificio" —como lo denomina Landa— consistente —diríamos nosotros— en una "cuerda de mortificantes", no sólo existía en el Yucatán, pues Motolinia lo consigna como usual en las regiones de Tehuacán, Tentitlán y Cozcatlán, y se extendía también más al sur del Yucatán, puesto que Requejo Salcedo lo atestigua también en el Darién. Los mortificantes aquí se traspasaban el miembro con una espina y hacían pasar luego por la herida de todos unas misma cuerda de algodón, cuyos dos extremos se ataban a dos bastones empuñados por el primero y el último de la fila, y una vez cosidos todos por la cuerda sangrienta, iniciaban una danza en la que los movimientos de cada uno aumentaban el dolor de los demás, cuya sangre recogían las mujeres en unos pequeños recipientes.

Estos ritos se hacían en las tres comarcas citadas con finalidades religiosas diversas: acto de genérica devoción en el Yucatán, rito prenupcial entre los aztecas y rito de expiación con motivo de la caída del rayo en el

Darién. Circunstancias, como puede verse, harto diversas entre sí, en todas las cuales, sin embargo, se echa mano de la mortificación como recurso religioso polivalente. Y lo que estas ceremonias tienen de singular, y para nosotros de escalofriante, no es otra cosa sino la tremenda fantasía ritual al servicio de la mortificación; fantasía que vertebra prolijamente a los individuos bajo unas formas comunitarias a través de las cuales la mortificación misma cobra extraños aspectos lúdicos y se sublima hasta el orgiasmo.

7. La efusión de sangre como vida mortificada.

Ya antes poníamos de relieve cómo en el mundo de la religiosidad naturalística la mortificación conspira en última instancia a producir las más diversas formas de mágica vivificación del mundo y del orden instaurado en el mundo. Uno de los aspectos de esa vivificación consiste en la purificación; además de los ritos enderezados a consolidar e incrementar toda ordenación y toda salud, hay otros ritos orientados a la purificación, que no es en definitiva sino un caso particular de la vivificación misma.

Todas las religiones, y en especial las de tipo naturalístico, conocieron diversos procedimientos de purificación, cósmica o personal, entre los que figuran como preeminentes el agua y el fuego, que son los dos elementos catárticos por excelencia. Pero en las religiones de los pueblos más primitivos existe otro procedimiento típico, sobre todo para el logro de la purificación personal: la

extracción de la sangre. Y es significativo que esta práctica sangrienta haya prosperado en las religiones de los pueblos nahuatl y maya adquiriendo en ellos proporciones muy superiores a lo conocido en las restantes religiones naturalistas. Ya Pettazzoni puso de relieve, en su vasta investigación acerca de las prácticas penitenciales en las religiones no cristianas, la existencia en Méjico y Centroamérica del rito de la extracción de sangre. Y semejante rito no sólo se practicaba allí formando parte de prácticas penitenciales, sino en las ocasiones más diversas. Los cronistas e historiadores de América como Sahagún, Acosta, Fernández de Oviedo, Las Casas, Gomara, Andagoya, Motolinia, Tezozomoc, Herrera, Durán y otros más, atestiguan la frecuencia de los ritos de la extracción de sangre en todo el territorio de Méjico y Centroamérica. Puestos a tener que resumir los rasgos esenciales de esa multitud de ritos, cabría trazar el siguiente cuadro:

Todas las partes del cuerpo: el pecho, los brazos y las piernas, eran aptas para la extracción de la sangre en los diversos ritos, pero llama la atención la existencia de zonas especialmente predilectas, sobre todo la lengua, los párpados, los genitales, la nariz y las orejas. Estas sangrías tenían lugar no sólo en las fiestas y ceremonias en honor de las diversas divinidades, como Tezcatlipoca, Huitzilipochtli, Xochipilli, Yacatecutli, etc., sino, además, en las circunstancias más diversas; por ejemplo, al ir de caza, en los recién casados, en los representantes de una tribu recién sometida, en el marido de una parturienta, en el rey recién elegido, durante un eclipse de sol, en los cón-

yuges deseosos de descendencia, en la inauguración de un edificio, en satisfacción del delito de adulterio o del de embriaguez.

Hay aquí, sin duda alguna, toda una gama de intencionalidades religiosas específicas —propiciatorias, expiatorias, catárticas, penitenciales—; pero lo interesante desde nuestro punto de vista es que todas esas finalidades se consideran asequibles a través de una mortificación que sólo se diferencia de la mortificación suprema (el sacrificio humano) en la cantidad de vida mortificada, que aquí es una cantidad parcial y por así decirlo graduable a través del caudal sanguíneo, que es siempre en la mentalidad arcaica un caudal de vida. Mortificación, pues, que sólo difiere de la definitiva en cuanto a la cantidad más que en cuanto al signo; exhaustiva o inexhaustivamente mortificada, la vida se rige de todos modos en panacea de los diversos aspectos de la vivificación.

Y otra analogía entre la mortificación total y la parcial es que también ésta tiene su "prólogo en el cielo"; en un relieve totonaca procedente de las ruinas de Huilozintla (Veracruz) está figurado —según Seller— el propio dios Quetzalcoatl realizando el típico acto de mortificación, que consistía en traspasarse la lengua con una aguda caña, probablemente la misma que usaban los penitentes y que era llamada *teocalzacotl,* es decir, "caña del templo".

Hay, por último, en las antiguas religiones de Méjico y de Centroamérica, una llamativa frecuencia de aquellas mortificaciones que denominábamos pasivas, resumibles todas como ayunos y abstinencias, tanto en el plano de

la vida de nutrición como en el de la vida sexual. Los testimonios de cronistas e historiadores de Indias en este sentido son también abundantes; ayunos y abstinencias rigurosos tenían lugar como preparación a diversas fiestas; en momentos inaugurales del calendario, después de la confesión de los pecados, antes de la caza o en vísperas de la caza, etc., Sahagún refiere que entre los aztecas la fiesta anual del dios Xichipilli era precedida de cuatro días de ayuno y de abstinencia sexual. Los sacerdotes y los reyes eran los primeros que se sometían a este género de mortificaciones. Harto frecuentemente las abstinencias iban asociadas a la extracción de sangre; así, por ejemplo, ante la fiesta de Trazolteotl, los penitentes ayunaban durante cuatro días y se traspasaban la lengua con una espina de maguey. Todas estas prácticas abstinenciales completaban el vasto ciclo de las mortificaciones en Méjico y Centroamérica; inmolación total, inmolación parcial e inmolación pasiva constituyen tan sólo niveles distintos de una idéntica intuición: la de que entre todos los recursos humanos para el comercio con lo divino hay uno, la mortificación, cuya eficacia le vale una cotización hegemónica dentro de toda la economía ritual.

III. PERSPECTIVAS

8. Religiones extravagantes: sublimidad y abyección.

Esta caracterización de las religiones de Méjico y Centroamérica como "religiones de la mortificación" parece

brindar algunas reflexiones sobre la índole espiritual de aquellos pueblos y sobre su desarrollo histórico.

En cuanto a lo primero, una pregunta viene espontánea a la mente: ¿Por qué estas religiones no supieron liberarse de ese rasgo, originariamente común a las religiones de su mismo tipo, y por qué en vez de atenuarlo, como hicieron las otras, lo conservaron y exaltaron hasta el paroxismo?

Implícitamente, una respuesta a esta pregunta puede proporcionarla el esquema reciente de un historiador de las religiones, G. R. Levy, según el cual las religiones de Méjico y Centroamérica representarían un fenómeno de rigurosa perversión; el desarrollo religioso de toda la Humanidad a partir del Paleolítico podría resumirse, según esa tesis, como un proceso cuyo grado inicial, la religiosidad naturalística, habría experimentado los siguientes avatares:

CULMINACIÓN: religiones de Egipto y Babilonia.
REVOLUCIÓN: religión de Israel.
RESURRECCIÓN: religión griega.
PERVERSIÓN: religiones de Méjico y Centroamérica.

Esquema tentador, debajo del cual no faltan buenas apoyaturas proporcionadas por el acontecer religioso, pero que no dan razón de por qué la religiosidad naturalística tuvo tan varios destinos en todos esos ambientes. Y en lo concerniente al americano, ¿hasta qué punto está coherentemente aplicado el concepto de "perversión", demasiado ostensiblemente axiológico en compa-

ración con los otros tres, cuyo sentido fundamental es noético?

Lo que llevamos dicho de las religiones de Méjico y Centroamérica nos induciría a preferir otro lenguaje. Más que pervertida, la religiosidad naturalista parece allí heroicamente estancada y prisionera de su propio arcaísmo, que le impidió el tipo de crecimiento normal en estas religiones, que es de signo interiorizador y depurador, permitiéndole sólo crecimientos reiterativos y a la larga hipertróficos.

Ahora bien: ¿cómo entender ese estancamiento representado por la mortificación invariablemente naturalista en el marco de culturas muy evolucionadas y que son, históricamente, altas culturas? Esta interrogación, en torno a la cual gira todo el problema de las religiones americanas como religiones "extravagantes", no creo que admita una respuesta única. Circunstancias diversas, materiales y espirituales, hubieron de concurrir, seguramente, a hacer de aquellas religiones las religiones de la mortificación del hombre. Entre las primeras no dudaríamos en señalar como importante la inexistencia de un régimen ganadero que permitiese allí, como lo permitió en las religiones del mundo antiguo, el progresivo desplazamiento del sacrificio desde la esfera humana a la animal. Toda la carne mortificada para vivificar el cosmos tuvo que salir de la cantera humana; carentes del sucedáneo adecuado, las religiones de Méjico y Centroamérica hicieron siempre efectivo y endémico en ellas mismas el sacrificio de Isaac.

Pero hubieron de intervenir también otros factores culturales más íntimos, y ante todo la especial manera con que aquellas culturas concibieron la inserción del hombre en la Naturaleza, erigiéndolo simultánea y contradictoriamente en un ser sublime y abyecto. Sublime, porque hasta su origen material y carnal le hace partícipe de la naturaleza divina y porque su destino es el de un vicario de los dioses que hereda de ellos la alta función de mantener en orden y al día la creación del mundo. Abyecto, porque ese mismo hombre aparece como tendido y arrojado entre los restantes seres naturales, teniendo que nutrir la vida de todos con la propia, sufriendo a un universo-pulpo que succiona su sangre y se le enrosca como las lianas parásitas al árbol, incapaz de distanciarse y emanciparse de una naturaleza física que le exige el tributo de toda su biología personal por los cauces de la mortificación.

Y algo de esa ambivalente estimación del ser humano como un ser sublime y abyecto parece reflejarse hasta en la imagen gráfica del hombre que forjó el arte americano. Jamás pintura o escultura alguna representaron al ser humano como soporte de tantos símbolos y atributos, que abruman su figura con una jungla de excelsas fantasías. En cambio, ese arte tuvo el más precario sentido de la belleza y la dignidad antropológicas; pocas veces o nunca la persona humana ha sido reflejada por el arte como un objeto tan mísero, tan invadido, devorado y aniquilado hasta por el parasitismo de sus propios prestigios.

9. Persistencia: mortificación religiosa y civil.

Las anteriores reflexiones sobre el carácter de las religiones de Méjico y Centroamérica sugieren, además, la posibilidad de considerar el ulterior desarrollo religioso de estos pueblos, esto es, su misma etapa cristiana, a la luz de la mortificación como forma expresiva de un tipo de religiosidad.

Cuando se piensa en la total historia religiosa de un pueblo se tiende inconscientemente a considerar su conversión de una religión a otra como un trance que pone punto final a demasiadas cosas. Incluso, cuando se tienen en cuenta las prolongaciones mecánicas y subrepticias de la vieja religión en el seno de la nueva, se valoran principalmente, y a veces incluso demasiado, los elementos sueltos pervivientes, el rito concreto, la creencia típica, etc. Y suele olvidarse y subvalorarse en cambio algo más hondo y a la vez más sutil: lo que llamaríamos las "líneas de fuerza" de la vieja religión, la carga interior que configuró sus manifestaciones externas. Este factor es siempre recóndito, como lo es en las lenguas eso que se llama su "genio" particular, es decir, el motor que reflexiona sus morfemas y regula su sintaxis, del cual no suelen cobrar conciencia los mismos que hablan la propia lengua. Y así como al perderse una lengua mediante la suplantación por otra, lo más rebelde a la sustitución es el íntimo genio de la antigua, así también en una religión perdida, lo último que se pierde es siempre aquel sutil elemento que regía la morfología y la sintaxis

de esa religión, es decir, su genio religioso, también íntimo, que por cierto suele ser siempre más potente e insobornable que el genio de las lenguas.

Desde esta perspectiva, la búsqueda de los elementos perdurantes en una religión ya extinta no puede quedar reducida a la identificación de sus ritos y creencias materialmente supervivientes que se enquistaron, a manera de fósiles, en la religión nueva; sería una búsqueda confinada en la zona de intereses del folklore. Muy otra es la pesquisa que las anteriores reflexiones brindarían; pesquisa enderezada a identificar no ya un fósil religioso, sino vivaces líneas de fuerza de la antigua religión de Méjico y Centroamérica subsistiendo dinámicamente en su historia postcolombina. Y concretamente cabe preguntarse si aquella sumisa aceptación de la vieja mortificación no tiñe todavía muchos aspectos de la religiosidad popular de aquellos países, confiriendo a su Cristianismo rasgos típicos.

Así, por ejemplo, la exaltación del elemento sacrificial y pasional del mensaje cristiano, la sensibilidad para el valor triunfal de la Redención por la muerte del Dios-Hombre, la fascinación inocográfica de los Cristos sangrantes, la conmovedora vocación indígena para las prácticas penitenciales del cristianismo, las modalidades públicas de la mortificación, el orar en los templos con los brazos en cruz humillándose en alta voz y, en suma, todos los aspectos de esa que suele denominarse la *devoción cruel.* Crueles precisamente suelen llamarse también las religiones indígenas de Méjico y Centroamérica; pero debajo de aquella "crueldad", como debajo de ésta, lo que

verdaderamente late es una dócil aceptación religiosa de la vida mortificada.

Y cabe preguntarse, por otra parte, si aquellas mismas líneas de fuerza no se habrán prolongado, además de en la nueva religión, también en la nueva vida política de aquellos pueblos por medio de una especie de secularización de la mortificación. El hecho es que, en la historia contemporánea, países como Méjico ofrecen como ningún otro el espectáculo de la inmolación como abrumador fenómeno civil; la oblación y la ablación de la vida como formas normales de la acción y la pasión nacional; la efusión de sangre como sortilegio eficaz en la esfera política; la propensión al sacrificio, de sí mismo o del prójimo, cual actitud capaz de configurar la vida social como vida nutrida y purgada desde el holocausto de sus miembros.

10. El "homus religiosus" indígena y el ibérico.

En fin, y volviendo al íntimo contenido de la antigua religiosidad de Méjico y Centroamérica, tampoco parece ociosa otra cuestión: la de hasta qué punto la misma prolongación de sus líneas de fuerza en el seno de la religión nueva se empalmó, reforzándolos, con ciertos acentos propios del Cristianismo español.

El trasfondo de esta cuestión es demasiado extenso para poder ser abordado a la ligera, y así habremos de limitarnos aquí a dejarlo sugerido. El hecho es que en el ámbito del Cristianismo europeo la personalidad religio-

sa ibérica destacó también siempre con rasgos particulares, y que no pocos de esos rasgos pudieran congeniar naturalmente con lo que el *homo religiosus* de América esperó siempre de la religión y con lo que a la religión estuvo siempre dispuesto a dar: la vida. Para una teología de la Historia, algún sentido providencial cabría atribuir al hecho de que en la incorporación de aquellos pueblos al Evangelio haya funcionado como puente el Cristianismo ibérico. Y para una consideración meramente fenomenológica, parece evidente que el tipo de religiosidad española y americana se ofrece a la mirada como una realidad homogénea, formando algo así como una gran provincia del Cristianismo. Y esa homogeneidad, que parece descansar no sólo en procesos históricos como el de la Conquista, sino también en ciertas estructuras análogas de la psicología religiosa indígena y de la ibérica, es quizá otro ingrediente remoto de la Hispanidad como versión histórica del Cristianismo.

Madrid, primavera de 1955.

EL PADRE WILHELM SCHMIDT, ESPAÑA Y LA ETNOLOGÍA

El 10 de febrero del año pasado se ha extinguido una de las vidas más representativas de la ciencia del siglo xx: la del P. Wilhelm Schmidt. Lingüista, historiador de las religiones y, sobre todo, etnólogo, este sacerdote católico, miembro de la Congregación religiosa germánica y misionera del Verbo Divino, deja tras de sí, al cabo de ochenta y seis años de vida, un número impresionante de publicaciones (647 enumera la bibliografía confeccionada por "Anthropos", XL, 1954), florecientes instituciones que prosiguen su obra, discípulos que enseñan o trabajan en varios continentes y, en fin, una fama científica de primer orden tejida por sus partidarios y hasta por sus más implacables críticos.

Pero hay otra cosa que deja también tras sí, como una estela viva y orientadora, el sabio fenecido: la animosa presencia del estudioso eclesiástico en disciplinas poco o nada visitadas por la ciencia eclesiástica

oficial. Allá hacia fines del siglo pasado, cuando esa ciencia vivía encastillada en su tradicionalismo, impertérrita y desatenta a las nuevas cuestiones que al flanco de sus propios dominios planteaban las jóvenes ciencias del hombre, el P. Schmidt acudió a la cita histórica. Acaso nadie se percató tanto como él de hasta qué punto la Lingüística, la Etnología, la Sociología o la Historia de las primitivas religiones se hallaban acampadas, al cabo de una carrera breve y fulgurante, en los alrededores de las ciencias morales, filosóficas y teológicas. Nadie, sobre todo, intuyó como él la posibilidad que ofrecían aquellas ciencias seglares—empleadas ya por muchos como arietes frente a la Iglesia docente—de convertirse incluso en óptimos auxiliares del misionero, transfiriendo así su empuje a la misma punta de vanguardia de la Iglesia militante. En esa intuición se puede cifrar lo más característico de la personalidad intelectual del P. Schmidt.

Ahora, con motivo de su muerte, se viene a las mientes con singular nitidez la trayectoria de su peregrinar científico. Pero junto a la evocación de su figura y de su obra se suscita también, mirándolas desde España, la cuestión de en qué medida hayan prendido en nuestro país las enseñanzas y preocupaciones científicas del gran etnólogo austríaco y sacerdote católico.

De la vida densa y laboriosa del P. Schmidt, como estudioso y como organizador científico, pueden dar ya una idea los siguientes datos: en su juventud, allá en la última década del siglo pasado, simultaneó sus estudios sacerdotales con un riguroso aprendizaje en las

universidades de Bonn, Viena y Berlín, junto a los mejores maestros de las ciencias lingüísticas y etnológicas. Ya en los últimos años del siglo su nombre empieza a sonar en las revistas especializadas con valiosas contribuciones, y, poco después, la Orden religiosa a la que pertenece lo erige en profesor del Seminario de San Gabriel de Mödling, junto a Viena, que gracias a los esfuerzos del P. Schmidt iba a hacerse muy pronto famoso en el mundo científico, como una de las células más vivas del quehacer etnológico.

En Mödling, la Orden del Verbo Divino formaba a sus secuaces para la tarea misionera, y el P. Schmidt se encargó de hacer que aquellas generaciones de misioneros fueran al mismo tiempo generaciones de expertos etnólogos. En 1906 había fundado la revista "Anthropos", una de las más prestigiosas del mundo en lo referente a las ciencias del hombre, y cuya vida, no interrumpida a pesar de las dos grandes guerras europeas, prosigue floreciente después de la muerte del maestro. Organizó y dirigió también las famosas "Semanas de Etnología Religiosa" con carácter de congresos periódicos, en los que se daban cita estudiosos y misioneros diseminados por todo el globo, con el fin de discutir temas de carácter científico. Desde 1922 fué incorporado a la enseñanza oficial por la universidad de Viena, y a medida que el ámbito de su acción científica iba creciendo, crecían también sus iniciativas de organizador científico, como promotor de expediciones y viajes a los continentes extraeuropeos, especialmente a Africa y Oceanía, de los que el P. Schmidt ha resultado

ser uno de los mejores conocedores en los tiempos modernos.

En Roma, y por encargo personal de Pío XI, fundó el riquísimo Pontificio Museo Misionero Lateranense, en el espléndido palacio y antigua residencia papal del Laterano, al que hizo venir todo un arsenal de objetos etnológicos proporcionados por los misioneros católicos diseminados por el mundo; y dió vida, a partir de 1937, a una publicación que pronto se hizo clásica, los "Annali Lateranensi". La ideología del régimen nazista, primero, y la guerra, después, crearon más de una dificultad a sus empresas; no en vano el P. Schmidt había expuesto en uno de sus libros (*Rasse und Volk,* cuya primera edición data de 1927) doctrinas sobre las razas y pueblos de Occidente muy poco aptas para formar parte de la ortodoxia nacionalista que exigía el racismo alemán. En estas circunstancias fué Suiza el mejor refugio para la prosecución de la obra, de ámbito cada vez más internacional, cuyo portaestandarte era el P. Schmidt. En Posieux, pequeña localidad junto a Friburgo de Suiza, se reorganizó la revista "Anthropos" y fué instalado el *Anthropos-Institut.* Allí han transcurrido los últimos años de su vida, rodeado de sus colaboradores, regentando una cátedra de la universidad de Friburgo y dando cima a las investigaciones de toda su vida, alguna de las cuales, como *Der Ursprung der Gottesidee,* iniciada en 1912, no ha podido ver él mismo editada en sus últimos volúmenes, el XI y el XII, que, sin embargo, ha dejado íntegramente escritos, y de los cuales en este momento ya sólo falta por aparecer el XII

y último. Según noticias de su hermano en religión y sucesor en la dirección de *Anthropos-Institut,* P. Fritz Bornemann, sus últimos días de vida el P. Schmidt los pasó corrigiendo pruebas del volumen XI de la obra citada, y una hora antes de su muerte, acaecida el 10 de febrero de 1954, todavía tuvo energía y ánimo para dictar a sus colaboradores las últimas instrucciones acerca de la impresión del volumen XII, que dejaba íntegramente manuscrito.

La enumeración de las sociedades científicas que lo erigieron en miembro, efectivo o de honor, de las Academias de todo el mundo que lo llevaron en su seno, de las universidades que lo nombraron doctor *honoris causa,* ocuparía muchas líneas. Doctas corporaciones de casi todos los países cultos de varios continentes han premiado en varias ocasiones la tarea del sabio sacerdote católico. Extrañamente, España parece ser el único país de tradición cultural donde los organismos científicos olvidaron la posibilidad de honrarle y honrarse eligiéndolo como miembro.

Si ya estos datos sirven para dar una idea aproximada sobre la personalidad del P. Schmidt es, sobre todo, a través de sus publicaciones donde se patentiza el alcance intelectual de su figura como investigador. La lingüística, la Etnología y la historia de las primitivas religiones han recibido las más caudalosas aportaciones de este trabajador infatigable. Fué precisamente la lingüística el campo de operaciones en el que se inició su actividad, con estudios fechados en los últimos años del siglo XIX. La jungla de lenguas y dialectos austra-

lianos, las familias lingüísticas del Asia, sobre todo las del Sudeste asiático, las del prolijo mundo oceánico y los problemas alusivos a su génesis, filiación, estructura y relaciones ocuparon una gran parte de su actividad, sobre todo en el primer decenio de nuestro siglo. Muchas de las elucidaciones, procedimientos y hasta denominaciones forjadas por él en este terreno figuran ya como clásicos en la lingüística general. Si paulatinamente la atención del P. Schmidt se fué concentrando en cuestiones y problemas etnológicos y religiosos, su actividad como lingüista aparece, sobre todo, vinculada a la primera mitad de su vida de investigador y culminó con una obra en la que se aborda con mirada panorámica y total el mundo de la lingüística (*Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde,* 1926).

Simultáneamente, su interés científico se iba extendiendo por el vasto ámbito de la Etnología, en el que los temas e investigaciones lingüísticos emprendidos por él se hallaban naturalmente inmersos. Junto a sus investigaciones de detalle, numerosísimas y alusivas, sobre todo, a pueblos australianos y africanos, pero también a los asiáticos y americanos, puesto que no hubo rincón del mundo interesante para el estudio de las culturas primitivas que no fuese abordado por él, empezaron a cobrar importancia los problemas de método y las cuestiones teóricas generales sobre las que venía descansando todo el edificio etnológico. En este sentido pocas personalidades como la del P. Schmidt pasarán a la historia de la ciencia como representativas de la crítica antievolucionista. El método histórico-cultural,

si no fué en rigor inventado por él, que desde este punto de vista es, ante todo, un continuador de Ankermann y de Graebner, de él recibió, sin embargo, la sistematización rigurosa e incluso tendencialmente demasiado rígida que fué patrimonio de la llamada escuela de Viena. La teoría de los "ciclos culturales" obtuvo en sus manos el carácter de una herramienta de trabajo definitiva e insustituible, y podría decirse que con ella el P. Schmidt pretendió instaurar en el movedizo campo de la Etnología un edificio que, como Tucídides auguró a su propia obra, durase "para siempre". Entre los trabajos predominantemente etnológicos del P. Schmidt ocupan desde muy pronto especial importancia los alusivos a los pueblos de la cultura que en la terminología de la escuela se denominan, en un sentido estricto, "primitiva", y que comprende, según Schmidt, los ciclos que se conocen con el nombre de central, austral, ártico y del boomerang; y aun dentro de los pueblos pertenecientes a este ciclo concedió especial importancia, como tema científico más trascendental, a los pigmeos centroafricanos. Ya en 1924, con la publicación de *Völkern und Kulturen,* el P. Schmidt codificaba sus puntos de vista esenciales, de los que apenas se apartó luego, acerca de los ciclos culturales como fundamento de la Etnología.

Pero dentro de la amplia gama de temas abordables desde la Etnología—sociológicos, artísticos, económicos, religiosos, etc.—el P. Schmidt cultivó, como es sabido, los de índole religiosa, que en la vida de los primitivos, más aún que en el seno de las civilizaciones

superiores, se articulan de una manera central en la cultura y se ofrecen como el factor espiritual más indesglosable de la totalidad de su vida misma. Los numerosos trabajos suyos sobre el totemismo, la mitología, las iniciaciones, el sacrificio o las figuras divinas en tal o cual ambiente etnológico forman sólo algo así como la escolta de su obra más monumental: *Der Ursprung der Gottesidee,* cuyo primer volumen apareció en 1912 y del que está a punto de estamparse el duodécimo y último.

Fué en aquellos años, fertilísimos para la ciencia europea e inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial, en el pleno vigor intelectual de sus cuarenta y tantos años, cuando el estudioso, hasta entonces preferentemente ocupado en Lingüística y Etnología, se propuso intrépidamente una cuestión cuyas verdaderas raíces no estaban en la vertiente de estas disciplinas, en fin de cuentas humanísticas, sino en la de la teología: la de identificar las huellas de la revelación primordial hecha por Dios a los primeros hombres, que en el lenguaje teológico se denomina *revelatio primaeva* y se concibe como el punto inicial de la revelación progresiva que habría luego de completarse y culminar, respectivamente, con la *revelatio mosaica* y con la de la *vita Christi.* Hay un trabajo del Padre Schmidt publicado en 1913, es decir, cuando se iniciaba la vastísima pesquisa etnológica de su *Origen de la idea de Dios,* que muestra muy diáfanamente el trasfondo teológico de la que habría de ser ya su vitalicia investigación etnológico-religiosa: es el titulado *La revelación primitiva como principio de las revelaciones*

de Dios. En este trabajo la tesis teológica de la "revelación primitiva" (*Uroffenbarung*) se ofrece ya como una tesis históricamente verificable a través de la teoría del "monoteísmo primordial" (*Urmonotheismus*). Había, pues, nacido la famosa doctrina del monoteísmo originario como realidad religiosa acreditable desde la etnología. En la mente del P. Schmidt la nupcia entre la ciencia etnológica y el método de los ciclos de cultura podía engendrar un puente y sobre él sería posible transitar desde la ribera teológica a la histórica. La fábrica de ese puente podríamos imaginar que tuvo como soporte esa hilera de recios volúmenes titulados *Der Ursprung der Gottesidee*.

La estructura de esta obra es la siguiente: un primer tomo introductorio en el que se sientan las bases críticas y metodológicas de la investigación; otros cinco tomos destinados a exponer las creencias religiosas de los *Urvölker* de América, Asia, Australia y Africa; en fin, los seis tomos restantes, que versan sobre los *Hirtenvölker* de Asia y Africa. La razón de haber centrado la investigación en ambos ambientes culturales estriba en un doble hecho: por un lado, la suprema antigüedad etnológica que ostentan los primitivos de aquellos cuatro continentes y los especiales rasgos de arcaísmo religioso conservados por los pueblos pastores nómadas de Asia y de Africa; por otra parte, la existencia en unos y otros de la creencia en un Ser Supremo concebido con una serie de rasgos y atributos, sobre todo morales, que justifican la caracterización de "monoteísmo ético" como rasgo religioso típico de to-

dos esos pueblos. Los cuales, siendo los más arcaicos y no pudiendo haber elaborado esa noción por trámites especulativos, ni habiéndola recibido tampoco de otros pueblos culturalmente más evolucionados y, sobre todo, no poseyendo en su acervo religioso como elementos culturales primarios todos aquellos contenidos que, como la magia, el animismo y el politeísmo, son fruto de una ulterior "degeneración" religiosa experimentada por los restantes pueblos, acreditan que su propio monoteísmo es la fase religiosa más antigua de la Humanidad y que, por exclusión de las otras vías naturales, hay que ver en este hecho la huella de una revelación sobrenatural hecha a los hombres primordiales.

Esta tesis, que el propio P. Schmidt no consideraba demostrada de una manera inapelable y apodíctica, sino—lo que no es poco—científicamente viable y verificable, exigía un aparato comprobatorio arduo y prolijo: todo lo arduo y todo lo prolijo que es examinar, clasificar e interpretar caso por caso un material etnológico no sólo vastísimo, sino dotado de inevitables lagunas que podían abrir la puerta a soluciones conjeturales; material, además, cuyo grado de pureza originaria era menester aquilatar hasta el máximo.

Ya con esto se puede vislumbrar cuán importante es aquel sector de la obra total del P. Schmidt que cae en los dominios de la historia de las religiones. A pesar de lo cual, su propia figura científica pertenece bastante más a la Etnología que a la historia de las religiones. Y ello no ya únicamente porque de esta última ciencia él trató uno solo de sus capítulos, mientras que

con las cuestiones etnológicas se enfrentó en toda su extensión; también, y sobre todo, porque el centro de gravedad de todo su quehacer científico coincide con el eje mismo de la etnología. Hasta tal punto es así, que a la hora de formular juicios de valor acerca de su obra, incluso de su obra específicamente históricorreligiosa, resulta imprescindible desplazarse al campo de la Etnología.

Y la Etnología es todavía un edificio mucho menos concluso de lo que puede parecer a través de la doctrina de los ciclos culturales. Si es indudable que el método histórico-cultural, por una parte, y los trabajos del P. Schmidt especialmente han significado una gran organización ordenadora del vasto panorama etnológico y un enriquecedor caudal de aportaciones positivas y de superación de criterios ya insostenibles (los del evolucionismo, sobre todo), hay que reconocer también que no por eso la ciencia etnológica ha rebasado el nivel de ciencia demasiado *in fieri* y poco propicia a la congelación de su flúido contenido en cuadrículas rígidas. De este riesgo no ha resultado inmune la obra del Padre Schmidt, y dentro de su misma escuela se han formulado correcciones y revisiones a no pocos de sus puntos de vista sobre problemas concretos y sobre el carácter demasiado cerrado de los *Kulturkreise.*

Fuera de su escuela, como ya es sabido, las críticas y correcciones vienen arreciando desde hace más de treinta años gracias al sano clima polémico y al fermento renovador que por fortuna no suelen faltar en estos sectores de la investigación, en los que el destino

de un sabio se ha cifrado más de una vez en ver que sus teorías envejecen antes que él mismo. En cuestiones tan medulares a la ciencia etnológica como la clasificación genética de las culturas, el esquema del P. Schmidt ha sido sustituído en la mente de muchos por los de etnólogos, por otra parte tan prestigiosos, como Montandon y Biassutti. El pujante movimiento de la Etnología norteamericana, por su parte, que en los últimos lustros viene afirmando su personalidad frente a la europea, orienta la investigación etnológica desde unos métodos y supuestos que, como el de las "áreas de cultura", implican un cierto abandono de la ambiciosa vertebración etnológica perseguida por el esquema de los ciclos de la escuela de Viena. El paisaje etnológico mismo del continente americano, sumamente complejo y, por añadidura, el menos estudiado directamente por el P. Schmidt y por sus secuaces, se ha revelado en varios aspectos como más rebelde que el africano y el australiano al encasillamiento de la escuela. Incluso en estos últimos continentes las exploraciones de otros etnólogos sobre pueblos que, como los pigmeos, habían ofrecido al Padre Schmidt puntos de partida muy categóricos, deponen en pro de una revisión del supuesto arcaismo integral que se atribuyó a sus manifestaciones culturales.

Todo esto ha exigido del P. Schmidt y de su escuela una tarea de constante revisión de métodos y resultados que, en parte, ha sido hecha, en general, con criterios bastante conservadores y, en parte, espera todavía su formulación definitiva (parece que su obra clásica *Völkern und Kulturen,* editada por primera vez en 1924,

está a punto de aparecer completamente refundida y actualizada y que, con el concurso de su gran colega Padre Koppers, tenía ya casi ultimada el P. Schmidt en 1951). En todo caso, hay motivos para decir que las líneas generales y sustanciales mantenidas por la obra y por la escuela del P. Schmidt pretenden seguir manteniéndose tanto en lo concerniente a la ordenación del panorama etnológico cuanto en lo que se refiere a la vida religiosa de los pueblos primitivos. También en este aspecto, como es sabido, son muchas las objeciones que desde hace tres o cuatro decenios se vienen formulando a la obra históricorreligiosa del P. Schmidt y en especial a la teoría del *Urmonotheismus*: no pocas de las cuales tienen por base las correcciones que en el terreno estrictamente etnológico ha puesto de relieve la investigación de estos últimos lustros, mientras que otras le han sido presentadas desde la historia misma de las religiones y cuyo sentido general se puede resumir en la tendencia a explicar la fase del monoteísmo primitivo no como un punto de partida, sino como resultado, en más de un caso, de la asunción a Ser Supremo de figuras divinas de contenido religioso naturalístico y, más concretamente, uránico. Un especial vigor ostentan los reparos hechos al P. Schmidt por su tendencia a intelectualizar demasiado la noción del Ser Supremo en la mentalidad de los pueblos de la cultura primitiva, así como también su propensión a considerar la magia, el animismo y las restantes "formas inferiores" de religiosidad como fenómenos inexistentes, irrelevantes o, sobre todo, meramente degenerativos en el seno de

las culturas antiguas; y no ha faltado quien, sacando partido de la tendencia del P. Schmidt a representar el proceso religioso de los pueblos primitivos primarios y secundarios como un proceso de degradación del primordial monoteísmo hacia las direcciones de la religiosidad inferior y del politeísmo, acuse el autor de *El origen de la idea de Dios* de incidir a su vez en un esquema histórico-religioso de signo inconscientemente evolucionista, en el que el antiguo esquema clásico de la progresiva ascensión desde lo inferior a lo superior resultaría más bien sustituído que superado.

Una cosa de todos modos parece poder afirmarse con certeza respecto a la gran obra históricorreligiosa acometida por el P. Schmidt, y es el progresivo movimiento de abandono que la ciencia de los últimos lustros insinúa hacia cuestiones tan batallonas y tan concretamente inaferrables como estas de los "orígenes" absolutos del pasado humano, cuestiones que subyugaron, sobre todo, a la ciencia del siglo XIX, para resolver las cuales está cada vez más claro que necesitaríamos poder remontarnos a etapas inalcanzables del pretérito. Cuestiones, en fin, que la investigación de nuestro siglo estima más prudente dejar en manos de los filósofos, recabando, en cambio, para sí misma objetivos más modestos, pero también más asequibles y posiblemente más duraderos.

Sería erróneo deducir de estas consideraciones una conclusión empequeñecedora o pesimista respecto de la talla o el mérito científico de la obra del P. Schmidt. Es la índole misma del terreno científico abordado in-

trépidamente por él lo que impone a su tarea, como a la de tantos otros nombres gloriosos con que cuentan estas modernas ciencias del hombre, un aspecto menos conclusivo de lo que desearían quienes respecto de la ciencia no se resignan a contar con ese tejer y destejer que en ella, como en la empresa de Penélope, constituye uno de sus más puros desvelos y le otorga a la larga sus mejores prestigios y recompensas. Toda la gloria asequible en estas disciplinas científicas aureola a la figura del P. Schmidt, y el destino de sus empresas intelectuales, de su magisterio y de sus libros es y será fértil incluso por el valor de sus aspectos más discutidos. No estaría de más recordar aquí el ejemplo de otro gran sabio de nuestro tiempo, Lèvy Bruhl, que habiendo consagrado una entera vida a la erección de una tesis que logró éxitos y glorias singulares, no tuvo reparo en criticarla retractándola en gran parte durante los últimos años de su vida, con lo que su nombre no ha sufrido merma científica y sus libros continúan brindando raudales de luz incluso desde las páginas más severamente tratadas por su misma autocrítica.

A los libros del P. Schmidt, el etnólogo y el historiador de las religiones primitivas tendrán que seguir acudiendo como a un clásico reservorio del saber antropológico y de este ingente problematismo que constituye la grandeza y, al mismo tiempo, el riesgo de la ciencia. Grandeza y riesgo que, parejos a los del mar, sólo afectan a mentes que, como la del P. Schmidt, arrostran el navegar científico con esa audacia nobilísima que es patrimonio de los descubridores, expuestos siem-

pre a la adversidad de los naufragios y a la fascinación de las sirenas; siempre autores también de las rutas inéditas y forjadores de un horizonte nuevo.

Pero al rememorar aquí la figura del P. Schmidt no se pretende hacer el balance exacto de su obra científica—harían falta un tono analítico y una extensión inadecuados a estas páginas—, sino conectar la evocación del sabio desaparecido con unas leves reflexiones sobre el concreto destino que haya tenido en nuestro país la empresa intelectual del gran etnólogo.

Todo parecería conspirar a que su voz hubiera resonado aquí con alguna insistencia y a que sus doctrinas hubieran prendido en nuestros medios intelectuales: su calidad de católico, por añadidura eclesiástico, en una nación catolicísima en que los eclesiásticos afirman su denodada presencia en las lides intelectuales; su condición de misionero y formador de misioneros, en un pueblo que a las misiones sigue dando un gran caudal de energía espiritual; el predicamento en el mundo vaticano y la confianza y honores pontificios otorgados al cultivador de una ciencia moderna y auxiliar para el ejercicio del apostolado; la admiración y la apertura, en fin, que el pensamiento español viene mostrando desde hace muchos años a la ciencia germánica. Razones todas ellas de viva actualidad, para no hablar de las otras, las históricas, las resumibles en la idea de que este género de empresas son típicas de nuestros Siglos de Oro y fueron inauguradas por el genio de frailes y viajeros hispánicos, pioneros en el mundo moderno de las disciplinas lingüísticas y etnológicas. Pe-

ro más vale no invocar la memoria de los Sahagún o los Acosta y prescindir de razones inspiradas en los frondosos abolengos. Ya eran bastantes las razones de coetaneidad y de adecuación recién enumeradas para esperar que la empresa del P. Schmidt hubiera alcanzado aceptación en nuestra Patria. Sin embargo, a la hora de valorarla hay que reconocer que su resonancia ha sido exigua y esporádica.

Una obra suya, ciertamente, fué vertida al español en 1932: el *Manual de Historia comparada de las religiones;* buen resumen, con carácter divulgatorio, de las doctrinas del P. Schmidt. Pero si se piensa que este único libro suyo que llegó a nuestros públicos ha sido traducido incluso a idiomas como el chino, habrá que convenir que su versión a nuestra lengua no es un indicio especialmente significativo a los efectos que perseguimos. Mayor consideración merece, a pesar de la escasa difusión que tuvo en nuestra Patria, la tarea divulgadora realizada en este sentido por el etnólogo vasco José Miguel de Barandiarán, que en 1931 dió a la luz un libro cuyo contenido esencial y más novedoso era un resumen fiel y útil de la doctrina etnológica del Padre Schmidt. Este libro de Barandiarán, titulado *Breve historia del hombre primitivo,* era un extracto del "Anuario de Eusko-Folklore", a cuyos trabajos de investigación local corresponde el mérito de haberse inspirado en los métodos y directrices del fundador de la escuela de Viena. Y casi podría decirse que en Barandiarán se cifra toda la receptividad de la ciencia española ante la obra del P. Schmidt, si no fuera por

el eco que de ella se ha hecho también Julio Caro Baroja, que en su *Análisis de la cultura* añade a la exposición de la doctrina del P. Schmidt una lúcida estimación de la misma desde la perspectiva actual de la ciencia etnológica.

En esta breve enumeración se puede compendiar la atención intelectual española a la obra del sabio austríaco. Atención, como puede verse, suscitada al margen de los centros superiores y oficiales de enseñanza y al margen también de las actividades misionales hispánicas. Y la razón de estas petericiones tiene como último fundamento el desinterés de la ciencia española de los siglos XIX y XX hacia las cuestiones etnológicas.

Que nuestro siglo XIX no haya participado apenas en el gran movimiento etnológico europeo, típico de ese siglo, se puede comprender teniendo en cuenta cuál era el nivel general no sólo científico, sino también histórico, de la España de entonces. La pérdida del poderío colonial y el subsiguiente confinamiento dentro de las fronteras del hispanismo y hasta del casticismo ibérico no eran ciertamente la mejor ocasión para movilizar el interés español hacia pueblos y culturas remotos. Se pensó, sin duda, que España ya había hecho bastante con los "salvajes" civilizándolos y cristianizándolos, y que estas empresas, por añadidura, ni siquiera habían sido valoradas por la Europa moderna ni, al parecer, agradecidas por los pueblos recién emancipados. Se olvidó que los españoles de los Siglos de Oro, además de civilizar y cristianizar, supieron también estudiar a los pueblos indígenas, y faltó la debida

sensibilidad para percibir que esta tarea de comprender las culturas exóticas, emprendida en gran escala por la ciencia del siglo XIX, era una tarea estrictamente tradicional en el hogar intelectual hispánico. La falta de contacto con el quehacer científico del siglo XIX, la retracción casticista y una ambiental desgana histórica hicieron que nuestra ciencia décimonónica haya sido en conjunto la más ajena y desatenta de toda nuestra ciencia moderna al interés, en fin de cuentas humanístico y universalista, que ostentan las disciplinas etnológicas.

Lo poco que en el siglo XIX nos quedaba ya de poderío en el mundo no fué objeto siquiera de exploraciones etnológicas españolas que puedan mencionarse junto a las que en todos los continentes realizaban por entonces estudiosos oriundos de países europeos no siempre estimulados por intereses de tipo colonial: germánicos, ingleses, italianos, franceses, holandeses... En las Filipinas, por ejemplo, ¿qué se hizo? Y las Filipinas brindaban ocasión para estudiar pueblos y culturas diversísimos que figuran entre los más interesantes de la tierra, como los famosísimos Negritos, en los que todos los etnólogos, y singularmente la escuela de Viena y el P. Schmidt, han visto uno de los más ricos representantes de la cultura primitiva y de su ciclo central. Y así la huella etnológica de nuestro paso por Filipinas quedó reducida en el siglo XIX a la importación de penosos objetos seudochinos que decoraron los salones de nuestra burguesía y, quizá, al incremento del tipismo madrileño por medio de los mantones de Manila. Poco,

para lo que requerían nuestra tradición y la altura misma de los tiempos.

Acaso parezca desproporcionada una lamentación retrospectiva por la falta de ciencia etnológica española en el siglo pasado; dado el tono general de nuestra ciencia de entonces y habida cuenta del enorme retardo con que otras disciplinas preeminentes—las lingüísticas y arqueológicas, por ejemplo— tuvieron acceso a nuestra enseñanza oficial, la suerte de la Etnología, se dirá, no podía haber sido en aquel siglo otra. Pero el caso es que tampoco en el siglo actual prosperó mucho más, y que mientras las restantes ciencias aludidas lograron ya hace tiempo penetrar en nuestro recinto universitario, la Etnología, en cambio, continuó a extramuros de la universidad hasta la hora presente.

Por fortuna, parece que ha llegado el momento de remediar esta ausencia. De muchos sectores de nuestra investigación se han alzado ya voces que reclaman la presencia activa de los etnólogos en el común frente del saber. La creciente extensión que en los últimos lustros va teniendo la gama de disciplinas cultivadas entre nosotros ha obligado a estudiosos procedentes de las más varias provincias del saber a contar con la importancia de la Etnología como plataforma científica insustituible para la toma de contacto en múltiples cuestiones alusivas a los problemas más humanos y reales. ¿Cómo la sociología, por ejemplo, cuyas cátedras empiezan a prosperar en nuestra Patria, podría dejar de nutrirse del caudal iluminador que en sus más varios capítulos deposita el saber etnológico? Y otro tanto po-

dría decirse de muchas otras ciencias que conjugan histórica o culturalmente los datos del conocimiento antropológico.

Por otra parte, las mismas necesidades de elevar a un plano de máxima depuración científica los temas de la investigación etnológica indígena peninsular (secularmente feudo de beneméritos eruditos locales que ya hicieron bastante con recoger amorosamente datos y tradiciones) imponían una mayor conexión entre la etnología ibérica y la universal. Ya hemos visto cómo el descubrimiento y difusión en España de los métodos de la escuela de Viena y de la obra del P. Schmidt es mérito en gran parte de uno de los núcleos de nuestra investigación regional, el vasco. En el cual, dicho sea de paso, el mayor fruto obtenido dependió no sólo de la talla de muchos de sus cultivadores, sino de su orientación misma y de su propia apertura, que fué determinada en parte por la índole del fenómeno vasco—como área etnológicamente diferenciada dentro de lo peninsular—y que había sido, en general, desatendido por los que han solido mirar el estudio de nuestras realidades populares como un mero sector de la hispanística.

Y una dichosa superación en nuestros días de las inveteradas limitaciones y olvidos de la ciencia española en el ámbito etnológico se puede cifrar en empresas actuales de tanto alcance como la de Julio Caro Baroja. Superación que consiste no sólo en el modo con que este estudioso ha abordado la etnología peninsular depurando su tono científico e introduciendo en ella criterios, soluciones y perspectivas nuevas, sino en la ex-

tensión de la tarea de Caro Baroja al área etnológica extrapeninsular. Una brillante muestra de esto último es su reciente libro *Estudios saharianos,* fruto de una campaña entre los nómadas del Sáhara occidental que constituye la aportación científica española más notable en los tiempos modernos a un tema de la Etnología africana.

Desde esta perspectiva se aprecia cómo la parva resonancia de la obra del P. Schmidt en España es un caso particular de la escasa fortuna, en general, que tuvo la Etnología en nuestro país; las excepciones al caso particular son inseparables de las excepciones al caso general. Al margen de las preocupaciones etnológicas, no cabía apreciar en todo su valor la obra del ilustre etnólogo misionero, y esa es también la causa de que en las actividades misionales hispánicas, espiritualmente tan florecientes, no haya prendido el clima de preocupaciones científicas y etnológicas con que la obra del Padre Schmidt enriqueció intelectualmente al catolicismo contemporáneo. Es evidente que nuestras revistas de misiones, ejemplares como expresión de la piedad nacional y ricas a lo sumo en aportaciones alusivas a la historia de las misiones, no reciben todavía las aportaciones de valor etnológico que podrían suministrar unos misioneros españoles que, desparramados por casi todos los continentes, poseyeran la formación etnológica que el Padre Schmidt y sus colegas vienen propugnando desde hace más de medio siglo para los misioneros. Es otro de los grandes méritos del sabio austríaco, del que no cabe desentenderse al evocar su figura desde nuestra nación.

Madrid, enero de 1955.

EL MITO DEL BUEN SALVAJE

UNO de los fenómenos más curiosos del pensamiento occidental ha sido la frecuente idealización que se ha realizado del hombre primitivo imaginándolo como un ser sumido en un estado de inocencia paradisíaca, conviviendo en medio de la selva con los restantes seres de la Naturaleza. Es lo que podríamos llamar, con una fórmula breve, el mito del buen salvaje.

Pero cuando se habla del mito del buen salvaje se piensa sobre todo en la idealización operada por escritores románticos, el autor del "Atala", o en pensadores que, como Rousseau, han elaborado este mito dándole una proyección moral y pedagógica.

Y sin embargo, cabe decir que semejante mito empezó a hacer su aparición en las letras de nuestro Occidente casi al mismo tiempo del descubrimiento de América. La ampliación del horizonte etnológico trajo consigo, junto con el descubrimiento de los primitivos, la teorización idealista de escritores—tal, entre nosotros, Fray Bartolomé de las Casas—, que imaginaron la vida

en medio de la naturaleza con una optimista valoración del ser humano.

Pero en realidad, esta tendencia tiene orígenes, o a lo menos precedentes, mucho más remotos. La verdad es que el mito del buen salvaje, independientemente de las versiones modernas que lo hayan difundido, podríamos decir que es en sí mismo el fruto de una tentación imaginativa típica de toda sociedad ya civilizada: la visión de un salvaje como un ser puro y feliz, compartiendo la vida natural con los restantes seres de la creación, parece ser uno de los más evidentes resultados de esa eterna nostalgia que invade al civilizado haciéndole añorar un pasado inurbano y empujándole a emigar imaginativamente en el tiempo hacia épocas pretéritas que se suponen tanto menos viciadas cuanto más cerca estén de la naturaleza.

La antiquísima vigencia de ese mito se puede recordar de manera ejemplar gracias a uno de los más viejos documentos literarios que poseemos. Se trata del poema de Gilgamés, la singular epopeya babilonia, escrita en la época sumeria, hace más de cuatro mil años, y de la que abundan numerosas versiones en casi todas las lenguas cultas del antiguo Oriente, sobre todo en babilonio, en asirio, en hitita y en hurrita.

El buen salvaje es un héroe mítico asociado a la figura de Gilgamés en este antiquísimo poema. El buen salvaje se llama Enkidu. Enkidu es descrito en el poema como un ser que vive entre animales, que pasta y corre con las gacelas, ágil como ellas y fuerte como un león, peludo él mismo y sin vestidos, como corresponde a un

perfecto hijo de la naturaleza. Plenamente solidario con la vida animal, el poema nos dice que Enkidu desbarataba las trampas de los cazadores y rellenaba los fosos tendidos contra los habitantes de la selva. La presencia de un ser humano entre los animales de caza era funesta para los cazadores babilonios, y uno de ellos tomó la iniciativa de poner término a esta situación.

Para ello el cazador, aconsejado por su padre y por el propio Gilgamés, decide sustraer a Enkidu de la vida selvática atrayéndolo arteramente con las delicias de la civilización. El señuelo mejor será una mujer, y más concretamente, como nos hace ver el texto del poema, una "hija de la alegría", una hieródula, es decir, una cortesana de Uruk.

En el poema se nos hace asistir a la escena de la tentación del buen Enkidu por la astuta mujer. El cazador, llevando consigo a la hieródula, acude a esperar a Enkidu a un abrevadero en medio de la pradera donde los animales que forman el cortejo del salvaje vienen todas las tardes a saciar su sed. Allí es donde la hieródula ofrecerá a Enkidu su belleza, reteniéndolo consigo durante seis días y siete noches. El primer paso para la recuperación del ser natural está ya dado.

Pero la primera consecuencia de esta captación será que las gacelas y los restantes animales que vivían con Enkidu rechacen su compañía. El propio Enkidu, cuando ve que sus antiguos amigos no se acercan ya a él, nota que sus propios miembros son menos ágiles que antes y no le permiten alcanzar en la carrera a los animales. A cambio de esto, la cortesana será el primer pe-

dagogo de Enkidu. Ella es la que le induce a abandonar la vida salvaje e incorporarse a la civilización, viniendo con ella a la ciudad de Uruk, la "bien enmurallada". Ella le enseñará a comer, a beber y a vestirse civilmente. Un paso más y Enkidu consentirá en ser el auxiliar de los cazadores, empleando su instintiva sabiduría de las cosas de la selva en pro de los cazadores y en perjuicio de las alimañas que convivieron fraternalmente con él.

Ya en la ciudad las gentes admiran la fuerza y la belleza de Enkidu, y el propio Gilgamés, después de haberse medido con él, reconocerá su vigor indomable asociándolo como un camarada a sus empresas. Muchas hazañas realizó en el mundo Enkidu. Pero al final de su vida echará de menos con hastío su antiguo estado y execrará a la mujer que le hizo perder su felicidad primera y le instruyó en un modo de vida, el civilizado, lleno de delicias inéditas, pero lleno también de pesares insospechados para el antiguo habitante de los bosques.

Así hace su aparición en el mundo antiguo el mito del buen salvaje. Este héroe babilonio de hace cuatro mil años, este Tarzán mesopotámico, podría haber servido a Rousseau como emblema de sus discursos. La idealización del primitivo surgió en la antigüedad casi al mismo tiempo que se alzaban las primeras ciudades.

Madrid, 1955.

LA IRRELIGIOSIDAD DE POLIBIO

SUMARIO

I. 1) Amplitud y complejidad del problema.—2) Opiniones contrastantes acerca de la irreligiosidad del historiador. 3) Supuestos y carácter de un nuevo examen de la cuestión.

II. 4) El origen de la religión según Polibio: inconcordancia de sus diversas conclusiones— 5) Los dioses y lo divino: actitudes positivas y negativas de Polibio, y raíz de su diversidad.—6) Su desinterés por el contenido mistérico y soteriológico de la religión.—7) El culto y sus manifestaciones en el comentario de Polibio.—8) La reprobación de la ἀσέβεια.

III. 9) La irreligiosidad y la religiosidad de Polibio en el marco de las religiones nacionales.—10) Polibio, o la irreligiosidad del científico y del político.

I

1) Descubrir que en Polibio había un hombre y un pensador tendencialmente irreligioso no ha solido ser para los estudiosos de su obra una empresa muy difí-

cil. Generalmente les ha bastado con aducir la media docena de textos más clamorosos en los que el historiador explica el origen de la religión como resultado de una pura invención humana, o abordar con mente racionalista la interpretación de hechos míticos y culturales, o concibe la función propia de lo religioso como un puro instrumento político enderezado a dominar al pueblo: el resultado negativo de la "fe" de Polibio parecía resultar así evidente, y tanto los comentadores de sus "Historias" como los tratadistas de la religiosidad griega han solido descansar concordes una vez "proclamada" esta tan aparentemente diáfana irreligiosidad del historiador griego.

Adelantemos desde ahora que una tal opinión sobre la irreligiosidad de Polibio es hasta cierto punto válida y correcta, y que aquí no se trata propiamente de impugnarla. Pero al mismo tiemo parece también insuficiente y merecedora de ser más ampliamente analizada y explanada, y ello por diversos motivos. Ante todo por el hecho de que la irreligiosidad es, en sí misma, uno de los fenómenos más complejos, cambiantes y problemáticos a que puede dar lugar el espíritu humano, y porque para comprenderla no basta simplemente con "proclamarla". La irreligiosidad, por otra parte, no es ni se puede concebir como una postura abstracta y flotante en el espacio, sino que consiste en una actitud contradictoria, condicionada y correlativa respecto de una religiosidad positiva y anterior; en ella, además, caben muy diversos grados y matices, muchas posturas más o menos coherentes o ilógicas. La irreligiosidad, en

fin, es también una "figura"[1] religiosa, hasta el punto de que la tipología misma del hombre irreligioso no es menos variada que la del religioso. A todo ello se añade, en el caso concreto del mundo griego, la especial inserción de la religión[2]—y por tanto de la irreligiosidad— en la total cultura griega: en una religión de tipo nacional[3] la actitud irreligiosa implica posturas que entran en colisión no sólo con la religión, sino también en cierto modo con las bases de la nacionalidad y con la cultura patria tradicional. Con decir, pues, que Polibio es irreligioso no se aclara un sector de su bagaje mental y afectivo y en cambio se plantea más bien un nudo de problemas.

---

[1] La ciencia de las religiones empieza a prestar especial atención a este tema de la irreligiosidad precisamente en función de ser una importante "figura" religiosa. Cf. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion.* Tubingen, 1933. Sobre las condiciones y consecuencias sociológicas de este fenómeno, cf. G. MENSCHING, *Sociologie Religieuse,* págs. 81 y sig. París, 1951.

[2] Si una comprensión de la religión griega ha resultado ser, según la famosa afirmación de W. F. OTTO (*Die Götter Griechenlands,* págs. 1-9. Geisle, 1929), una de las conquistas más difíciles para el espíritu moderno, se puede suponer que, correlativamente, también la irreligiosidad griega plantea problemas especiales.

[3] Sobre el carácter esencialmente "nacional" de la religión griega, cf. M. P. NILSSON, *Griechischer Glaube,* págs. 3 y sig. Berna, 1950. Sobre la trascendencia del concepto mismo y del contenido de la "religión nacional" por oposición a las supranacionales y a las mistéricas, cf. especialmente R. PETTAZZONI, *An functional View of Religion* (en "The Review of Religion", páginas 225-237. Nueva York, 1937). Del mismo autor: *Religioni nazionali, supranazionali e misteriche* (en "Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia", págs. 153-168. Roma, 1946).

Estos problemas no se los han solido formular expresamente ni los estudiosos de la obra de Polibio ni los estudiosos de la religiosidad griega: pero basta un examen de las opiniones expresadas por unos y otros para percibir, por lo menos, la inconcordancia de puntos de vista y la notable imprecisión con que se ha enjuiciado casi siempre la aparentemente obvia cuestión de la irreligiosidad polibiana. Por ello antes de iniciar por nuestra parte un examen de esta cuestión no será inoportuno resumir brevemente las valoraciones emitidas acerca de este aspecto de la persona y de la obra del historiador griego.

2) Por lo que se refiere a los estudiosos de la obra de Polibio, la irreligiosidad del megalopolitano no ha solido inducirles a muy especiales indagaciones. Ya desde el estudio de Hirzel [1] se ha buscado en él con más empeño una filosofía que una religión. Todavía en la obra de Scala [2], tan importante en la serie de monografías polibianas, predomina la consideración de la ética del historiador y el afán de identificar a los maestros que formaron su pensamiento filosófico. Del todo ajenas

---

[1] R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, vol. II. Excursus VII, págs. 847-907. Leipzig, 1882. Respecto de lo religioso, Hirzel pone de relieve cómo para Polibio la religión es una institución del tiempo antiguo, y hace de él antes que nada un pensador estoico (cf. págs. 861 y sig.).

[2] R. VON SCALA, *Die Studien des Polybios*. Stuttgart, 1890. Confróntese sobre todo lo referente al estoicismo (págs. 201-255), donde se incluye lo relativo a la doctrina de la necesidad política de la religión (págs. 206-210).

o poco pertinentes al tema que nos ocupa son las obras de Kuntz, Laqueur y Sigfried [1]. No falta algún trabajo destinado a estudiar precisamente el pensamiento de Polibio—por ejemplo, el de Stumpo [2]—, donde se prescinde por completo de desarrollar el tema de su pensamiento religioso. Entre los más recientes estudios de la obra de Polibio, como los de Wunderer y Mione, se observa ya una mayor sensibilidad y atención para la actitud religiosa del historiador griego: pero es precisamente en ellos donde se puede empezar ya a vislumbrar todo lo que de contradictorio y de problemático encierra la irreligiosidad de Polibio. Wunderer admite que, a pesar de su racionalismo irreligioso, el historiador no se aparta completamente de la fe de sus padres [3], que las acciones de gracias y las súplicas a los dioses que a veces brotan de su pluma son algo más que puras fórmulas, y que hay en el escritor una especie de "subsuelo" positivamente religioso no cubierto del todo por su racio-

---

[1] O. KUNTZ, *Polybius und sein Werk*. Leipzig, 1902; R. LAQUEUR, *Poolybius*. Leipzig, 1913; W. SIGFRIED, *Studien zur geschichligen Anschauung des Polybios*. Leipzig, 1928.

[2] B. STUMPO, *Il pensiero di Polibio*, en Athenaeum, 1921 (páginas 273-291) e *ibid.*, 1922 (págs. 153-183). En la página 163 del segundo de estos estudios se alude tan sólo al acentuamiento del factor religioso en Polibio con el progreso de la edad, basándose en la invocación a los dioses contenida en el epílogo de las Historias.

[3] C. WUNDERER, *Polybios Lebens und Weltanschauung aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert*, pág. 12. Leipzig, 1927. A pesar de su brevedad, esta obra es, desde el punto de vista de este trabajo, una de las más ricas.

nalismo. Por su parte, Mione pone de relieve con mayor insistencia los aspectos negativos de la fe de Polibio, y aunque opta decididamente por proclamar una vez más la ya conocida irreligiosidad del escritor, hace notar justamente su respeto por los cultos patrios [1], y admite contradicciones en su postura religiosa: sumido en la órbita mental del estoicismo, Polibio no desarrolló, sin embargo, la parte doctrinaria, y engolfado en sus múltiples cuestiones históricas, no nos habría dado "una clara solución del problema religioso" [2]

En cuanto a los historiadores de la religión griega, el interés por la actitud de Polibio y su valoración no contiene grandes novedades. Prescindiendo de los que ni siquiera aluden a nuestro historiador [3], no falta alguno que, como Decharme [4], a pesar de considerarlo como una especie de maestro de Estrabón en cuanto a irreligiosidad evemerista, concede, sin embargo, mayor

---

[1] E. MIONE, *Polibio,* págs. 137-141. Padova, 1949.

[2] E. MIONE, *op. cit.,* pág. 140. No es uno de los menores méritos del trabajo de Mione esta apertura a todo lo que de problemático y de irresuelto contiene el pensamiento y la actitud religiosa de Polibio.

[3] Por ejemplo, C. H. MOORE, *The Religious Thought of the Greecks*. Cambridge, 1916. Lo mismo cabe decir de la obra de E. ROHDE *Psyché,* a pesar de una incidental alusión a Polibio (cf. pág. 509 de la edición francesa de A. Reymond. París, 1928). Falta también toda referencia en la obra de O. KERN, *Die Religion der Griechen.*

[4] P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses ches les Grecs*. París, 1904; cf. sobre todo las págs. 394-399, que sólo de rechazo ofrecen interés para el caso de Polibio.

atención al discípulo que al maestro. Wilamowitz ha sido extremadamente parco en comentar la actitud religiosa de Polibio [1]. Un historiador del ateísmo antiguo, Drachmann [2], después de incluir a nuestro historiador decididamente entre los ateos, afirma también que hay en su obra una serie de pasajes en los cuales "Polibio se expresa de una manera totalmente irreconciliable con una actitud de puro ateísmo [3]. Nestle se ocupa más bien de la actitud historiográfica de Polibio que de la religiosa, y se limita a considerarlo como ejemplo típico de hombre ilustrado, consciente de la inanidad de las con-

---

1 U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenem,* III. Berlín, 1932. Wilamowitz, que reconoce la tendencial irreligiosidad racionalista de Polibio (pág. 394), considera como un indicio de sus "retornos" (Wendungen) a lo religioso ciertas expresiones polibianas (por ejemplo, las de IV, 21, 11), y acepta estas contradicciones como indicio de que "er keine feste metaphysiche Überzeugung besass und weder Zeit noch Neigung gehabt hatte sich einer der philosophischen Religionem hinzugeben" (pág. 395).

2 A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity.* Gilden, 1922; cf. especialmente las págs. 94, 113-114 y 160.

3 A pesar de lo cual, el propio Drachmann, en el breve espacio dedicado a Polibio, califica su actitud dos veces (págs. 111 y 114) como un caso de "atheism pure and simple". Cabría objetar que *puro y simple* son dos cualidades que el ateísmo no suele ostentar nunca, en buen análisis histórico religioso. Que es difícil atribuirlas precisamente al ateísmo de Polibio, se verá más adelante; pero ya el examen a que lo somete Drachmann deja entrever contradicciones. Estas contradicciones de la crítica—a veces de la crítica de un mismo estudioso—exigirían ya por sí mismas un replanteamiento del tema de la irreligiosidad de Polibio.

cepciones religiosas populares y partidario de la utilización de la religión como instrumento de dominio sobre las masas [1]. El criterio de Nilsson frente a la actitud religiosa de Polibio es más claro y categórico, a pesar de lo somero que parece su examen del megalopolitano [2]: acepta la tradicional calificación irreligiosa de Polibio y afirma que a pesar del aparente contenido positivo de ciertos pasajes de las Historias no hay nunca en Polibio una eficaz postura de súplica a los dioses, y, especialmente, recomienda considerar tan sólo como "meras locuciones" y como "hábitos lingüísticos", o a lo sumo como manifestaciones de una "indignación moral en relación con los dioses y con lo divino" aquellos lugares de su obra que parecen oponerse al consabido racionalismo religioso: se trataría, en fin, de puras expresiones que "no se deben tomar, según Nilsson, al pie de la letra" [3].

3) Estas advertencias del más ilustre historiador de la religión griega poseen, entre otros, el mérito de incidir en el verdadero centro de la cuestión, a saber: el carácter peculiar y en cierto modo equívoco de la irreligiosidad de Polibio. Mas precisamente por ello inducen a considerar esta cuestión como no definitivamente cerrada: ¿qué clase de religiosidad es esa que, aunque

---

1 W. NESTLE, *Griechische Religiosität,* III. Berlín-Leipzig, 1934, págs. 115-119.

2 M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion,* volumen II. München, 1950. Cf. especialmente págs. 189-190.

3 "Sie sind nicht buchstäblich zu nehmen" (op. cit., pág. 190).

lo parece, no lo es? Por otra parte, que las expresiones de Polibio acerca de la religión no se deban tomar al pie de la letra significa, por de pronto, que habría que tomarlas de alguna otra manera; y que sean tan sólo un modo de hablar no excluye—antes, por el contrario, sugiere—que detrás de ese modo de hablar hay en Polibio un cierto modo de sentir y de pensar frente a los fenómenos religiosos. En fin, el hecho mismo de que unos estudios vislumbren aspectos contradictorios en Polibio desde el punto de vista religioso mientras otros tiendan a atenuar sus consecuencias, o incluso a eludirlas, sumado todo ello a la posibilidad de examinar más detenidamente de lo hecho hasta ahora el tema de la irreligiosidad polibiana, tema de por sí extenso y complejo, son cosas que parecen justificar, inicialmente, el conato de un nuevo examen que aquí se intenta realizar. Este examen, por último, parte de la convicción de que no es posible acercarse a Polibio, como más de una vez se ha hecho, con la pretensión de sumar y restar, alternativamente, sus palabras o gestos de fe y de incredulidad opiniendo y contrarrestando los unos con los otros para quedarse al final con un remanente más o menos deficitario: un balance así sería inadecuado y hasta imposible, porque la religiosidad—y la irreligiosidad—no son fundamentalmente ni magnitudes ni cantidades evaluables según procedimientos parecidos a los aritméticos. Lo que en cambio sí puede y debe ser evaluado es la raíz y el signo de sus actitudes ante lo religioso, su motivación psicológica, su valor funcional, y, en una palabra, todos sus contenidos cualitativos.

II

4) Pocos temas como este del origen de la religión son susceptibles de ponernos en contacto con el racionalismo helenístico del que Polibio es tributario. Los abundantes estudios que, como hemos visto más atrás, proclaman la total irreligiosidad del historiador se apoyan justamente en unos cuantos textos de Polibio alusivos, precisamente, a este punto concreto del origen de la religión. El más famoso y explícito es el de VI, 56, 6-12, donde Polibio [1], al trazar la comparación de las excelencias de la política de Roma frente a las deficiencias de la política de otros pueblos, expone con rotunda claridad su opinión sobre el origen de la religión y sobre su valor. He aquí sus palabras: *"Pero donde sobre todo me parece que el Estado romano posee superioridad es en la concepción de los dioses* (ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει). *Y opino que eso que en los otros pueblos es censurable, a saber, la escrupulosidad religiosa* (τὴν δεισιδαιμονίαν) *eso mismo es lo que sostiene a la república romana: hasta tal punto ha sido dramatizada* (ἐκτετραγῴδηται) *y exagerada en Roma esa actitud tanto en la vida privada como en la pública, que ya no cabe más. Esto quizá parecerá a muchos extraño; mas, por mi parte, creo que los romanos hicieron esto pensando en el pueblo: porque si fuese posible formar una república de hom-*

[1] Todas las citaciones se hacen según la edición de Th. Büttner-Wobst (Bibl. Teubneriana), Lipsiae (vol. I, 1905; II, 1889; III, 1893; IV y V, 1904).

bres sabios, entonces quizá no sería necesario recurrir a ese procedimiento; pero dado que toda plebe es ligera y está llena de pasiones desenfrenadas, de ímpetus irracionales y de ánimo violento, no hay más remedio que tenerla contenida por medio de terrores invisibles y de toda esta teatralidad (λῴ είκεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν). *Por lo cual los antiguos no a la ligera y por acaso creo yo que hayan introducido en las masas las nociones acerca de los dioses y las creencias sobre lo invisible* (τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ᾅδου διαλήψεις): *más bien son los modernos quienes obran con ligereza y sin razón cuando las combaten*"[1]

Es difícil imaginar una versión más refinadamente laica sobre el origen de la religión. Interesa notar que Polibio la imagina como una institución que ni siquiera existía en la sociedad primitiva, sino que fué creada después de organizado el poder político, y fué instaurada por las clases dirigentes: la religión, por tanto, ni siquiera tendría un origen popular, sino que es fruto de una minoría política sabia y culta que la inventó para *dominar* a la plebe, dotándola de toda esa escenografía religiosa que Polibio delata como una farsa[2] necesaria.

---

[1] IV, 56, 6-12. A continuación, como ejemplo convincente de las ventajosas consecuencias ético-sociales de la δεισιδαιμονία aduce Polibio este hecho: mientras la burocracia romana se abstiene de robar al Estado, en Grecia, a pesar de todo un más prolijo y vasto sistema fiscal, los abusos administrativos son constantes (VI, 56, 13-14).

[2] El valor de consciente ficción y fraude que va unido a esta

Ahora bien, todo esto lo dice Polibio en un preciso momento de su obra, a saber, cuando piensa y escribe en el libro VI en calidad de teorizante político; y es interesante observar que sobre este mismo tema del origen de la religión el escritor dará a lo largo de su obra otras versiones que coincidirán más o menos con la que acabamos de aducir según el grado de impregnación e intención política que en cada pasaje tiene su pensamiento.

Así, por ejemplo, en el mismo libro VI—su libro político por excelencia—y en uno de los pasajes más densos de doctrina política, el de la famosa teoría de la anaciclosis, encontramos que la actitud de Polibio frente a la religión coincide con la recién expuesta, lo cual no ocurrirá en otros pasajes de su obra. Está definiendo Polibio las tres formas políticas elementales (βασιλεία, ἀριστοκρατία, δημοκρατία, VI, 3, 5), poniendo de relieve cuáles son sus condiciones y modalidades características: lo interesante desde el punto de vista religioso es que sólo a la democracia exige la veneración de los dioses (παρὰ δ ᾧ πάτριόν ἐστι καί σύνηθες θεοὺς σέβεσθαι, VI, 4, 5), y enumera en primer término esta condición,

---

teoría se percibe en la repetida alusión de Polibio a lo teatral (ἐκτετραγῴδηται... τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ); en Polibio las alusiones a la tragedia son muy significativas: ficción, inutilidad, énfasis y ridiculez son los valores constantes que atribuye a lo trágico, por oposición a todo lo que es razonable (confróntese III, 48, 8), real (confróntese XV, 36, 7) y noble (XXXVIII, 8, 7). Puede decirse que en Polibio toda alusión a la tragedia sirve como elemento de contraste, y tiene en su dialéctica la función de un tópico despectivo (cf. también VII, 7, 1).

mientras que, por el contrario, en la caracterización de las otras dos formas de gobierno, prescinde de exigir para ellas explícitamente esa misma religiosidad. Todo esto se halla en perfecta coherencia con su propia tesis política sobre el origen de la religión: puesto que precisamente la democracia es, de todos los regímenes, el menos parecido a esa ideal república de sabios (en la que, a lo sumo, según Polibio, VI, 56, 10, podría considerarse innecesaria la religión), resulta que la institución religiosa será más imprescindible para ella que para las otras dos formas de gobierno—pues según la doctrina polibiana de la anaciclosis son anteriores lógica y cronológicamente a la democracia—en virtud de la capacidad de contención y de dominio que tal institución debe ejercer sobre las pasiones de la plebe [1].

Veamos ahora otro pasaje en el que también se alude al origen de la religión, pero ya con alguna menor coherencia respecto de su propia teoría política: Polibio trata aquí de explicarse el origen de las patriarcales costumbres de sus coterráneos de Arcadia, especialmente la música y las ceremonias culturales, cuyo principal valor es para él de carácter educativo (IV, 20-21). En este pasaje la cuestión ya no gravitará exclusivamente sobre los orígenes de la religión, y Polibio expresará más bien que sus opiniones estrictamente políticas sus

---

[1] Esta idea de la "contención" de la plebe como postulado fundamental del régimen democrático aparece muy clara desde las primeras palabras que emplea Polibio para caracterizar a la democracia: παραπλησίως οὐδὲ δημοκρατίαν [νομιστέον] ἐν ᾗ πᾶν πλῆθος κύριόν ἐστι ποιεῖν ὅ τι ποτ' ἂν αὑτὸ βουληθῇ καὶ πρόθηται (VI, 4, 4).

ideales acerca de la παιδεία. Polibio empieza por rechazar enérgicamente la opinión de Eforo, según el cual la música habría sido introducida entre los hombres como una especie de engaño e impostura (ἐπ' ἀπάτῃ καὶ γοητείᾳ, VI, 20, 5), con gran sentido etnológico diserta luego sobre la relación constante que existe entre las costumbres de los pueblos y el medio físico en que viven, al cual se adecuan los hombres por necesidad natural ᾧ συνεξομοιοῦσθαι πεφύκαμεν πάντες ἄνθρωποι κατ' ἀνάγκην, IV, 21, 1), y por último explica todas estas usanzas entre las cuales están incluídos los ritos religiosos (συνόδους κοινὰς καὶ θυσίας πλείστας, IV, 21, 3), como un procedimiento enderezado a la educación espiritual de los arcadios. Falta, por tanto, aquí aquella interpretación esencialmente política de la religión, que veíamos antes como farsa con la que se pretende la dominación de las masas. El propio Polibio declara que estas consideraciones las hace con el deseo de que los arcadios en general (y especialmente los cinetas) se suavicen por medio de la educación: (ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν εἰρήσθω... ἔτι ε καί Κυναιθέων ἕνεκεν, ἵ' ἄν ποτ' αὐτοῖς ὁ θεός εὖ δῷ, τραπέντες πρὸς παιδείαν ἡμερῶσιν αὐτσύς, IV, 21, 10-11). Que Polibio invoque aquí a los dioses no es lo que por ahora más nos interesa anotar [1], sino el hecho de que hable desde los supuestos y desde los ideaales de la παιδεία: ha bastado que el escritor se haya desplazado desde las preocupaciones políticas a las pedagógicas para que su actitud ante la religión sea ya algo diversa.

---

[1] Acerca de esto hablaremos más adelante.

Pero el pensamiento de Polibio acerca de la religión contendrá soluciones todavía diversas a medida que él mismo se sitúe en ángulos distintos: si el punto de vista educativo no está, en el fondo, demasiado alejado del político, el histórico en cambio implica ya una considerable distancia: concretamente cuando Polibio aborda la cuestión del origen de la religión con mentalidad puramente histórica la solución evemerista brota espontáneamente de su pensamiento olvidando las otras soluciones. Veamos algunas muestras de esta nueva actitud.

Un fragmento de Polibio transmitido por Estrabón nos ilustra sobre el evemerismo de Polibio (XXXIV, 2, 1-9). Los antiguos héroes y dioses habrían sido originariamente hombres extraordinarios que las generaciones sucesivas elevaron a la categoría divina. Así Eolo: τὸν γὰρ Αἴολον τόν προσημαίνοντα τοὺς ἔκπλους τοῖς κατὰ τὸν πορθμὸν τόποις ἀμφιδρόμοις οὖσι καὶ δυσέκπλοις διὰ τὰς παλιρροίας ταμίαν τε εἰρῆσθαι τῶν ἀνέμων καὶ βασιλέα νενομίσθαι, XXXIV, 2, 4-5. No otro sería el origen de los héroes como Danao y Atreo y, en general, de los personajes famosos de Egipto y Asia, de modo que resumiendo esta doctrina, Polibio vería detrás de cada dios actual la figura de un antiguo hombre a quien sus invenciones o servicios hicieron benemérito: οὕτω δὲ καὶ τῶν θεῶν ἕνα ἕκαστον τῶν χρησίμων τινὸς εὑρετὴν γενόμενον τιμᾶσθαι, XXXIV, 2, 7. No cabe mayor profesión de evemerismo. Por si hubiera la sospecha de si Estrabón haya "evemerizado"[1] con ex-

[1] Aunque tal sospecha no parece justificada positivamente, el

ceso las opiniones de Polibio, el texto directo de nuestro escritor proporciona una prueba de la misma actitud. Describiendo la situación geográfica de Cartago Nova y al dar los nombres de las tres colinas que la limitan por el norte, llamadas, respectivamente, de Kronos, de Hefesto y de Aleto, dice que esta tercera se llamaba así por el nombre de un personaje que habiendo descubierto minas de plata fué elevado a la categoría de dios: τούτῳ δ' ὁ συνεχὴς [βουνός καλεῖται] 'Αλήτου· δοκεῖ δ' οὗτος εὑρστὴς γενόμενος τῶν ἀργυρείων μετάλλων ἰσοθέων τετευχέναι τιμῶν. X, 10, 11. No poseemos otros datos referentes a este Aleto, que no parece deba identificarse con los otros personajes homónimos de la mitología griega [1] y no es fácil discernir si detrás de este nombre se enconde alguna divinidad que Polibio haya puesto en relación con nombres de persona [2]; parece claro, de todos modos, que el autor de la interpretación evemerista es el propio Polibio: en su frase el hecho real parece ser la (semi) divinización de Aleto, y la hipótesis para explicarla tiene el aspecto de ser una inducción del escritor basada en

---

hecho de ser precisamente el geógrafo ESTRABÓN quien repetidamente pone de relieve el everismo de Polibio (cf. *Strab.,* II, 104) probablemente depende de que el megalopolitano prodigó sus interpretaciones evemeristas en la parte de su obra predominantemente geográfica, que es la que Estrabón hubo de tener siempre más presente y es al mismo tiempo una de las menos conservadas en el texto directo de Polibio.

[1] Cf. RE, s. v. 'Αλήτης.

[2] Cf. CIL, II, 5927, inscrip. procedente de Carthago Nova, en la que figura el onomástico personal ALEDI.

la hermenéutica evemerista. La actitud de Polibio respecto al origen de la región ofrece por tanto tendencias y soluciones diversas y poco concordantes entre sí, como no sea por su común orientación racionalista. Ante los fenómenos religiosos el Polibio teorizante político adopta puntos de vista distintos del educador, y ambos discrepan claramente del historiador.

5) Los dioses tradicionales carecen de relieve en la obra de Polibio. Cuando los nombres de Zeus, Apolo, etcétera, aparecen en las Historias, se trata tan sólo de concisas menciones inevitables, al margen de todo contenido religioso. El autor no muestra nunca afecto o adhesión hacia ningún dios en particular, pero su correcta gravedad le impide por otra parte incurrir en expresiones de desdén o ironía, y sólo en ese sentido cabe hablar de su tácito respeto—literario y formal, más bien que religioso—hacia los inmortales.

En cambio, son bastante frecuentes en él las apelaciones a la divinidad en general bajo diversas fórmulas (οἱ θέοι, τὸ θεῖον, πάντες οἱ θέοι, τὸ δαιμόνιον), lo cual no es privativo de Polibio, sino tendencia general de la religiosidad helenística. Otro tanto puede decirse de la presencia en nuestro autor de las fórmulas y concepciones de las nuevas divinidades abstractas: la más famosa de todas, la τύχη es tan característica del helenismo como de la obra de nuestro autor, que acude a esta palabra con frecuencia [1]. Sin embargo, la τύχη de Polibio

[1] Resultaría desmesurado aducir y comentar aquí todos los

no es, desde el punto de vista religioso, otra cosa que una más, cuando mucho, entre las entidades abstractas a las que en tal o cual ocasión el escritor parece atri-

---

pasajes de Polibio que se refieren a la τύχη, pues exceden material y temáticamente de los límites de este trabajo, y pueden dar lugar a otro, tanto y más extenso. Sin embargo, y aunque sólo sea en esquema, he aquí los resultados esenciales de nuestro examen de la cuestión: Según nuestra estadística, los pasajes en los que aparece el sustantivo τύχη son 110. Según R. HERCOD, *La Conception de l'Histoire dans Polibe,* pág. 163), serían 126; pero nosotros prescindimos de los que tienen valor puramente adverbial como κατὰ τύχην o resultan demasiado triviales, o reproducen menciones a la τύχη hechas por Demetrio de Falero. Cuatro grupos generales se pueden establecer con esos 110 pasajes, a saber:

A) La τύχη entendida como *contingencia, azar, fortuna o suerte* (sea mala, buena, o, las más veces, incierta), *vicisitud, suceso inesperado, imprevisible,* etc. En todos estos casos lo dominante es el valor objetivo que se da al sustantivo τύχη como expresivo del *puro acontecer,* como mero resultado del τυγχάνειν. Desde el punto de vista de los valores semánticos este grupo, con mucho el más numeroso, representa el escalón más bajo e insignificativo: I, 1, 2; 7, 4; 59, 4. II, 2, 10; 4, 3; 20, 7; 32, 5; 37, 6; 49, 7; 50, 11; 66, 4; 70, 2. III, 5, 7; 20, 4. III, 5, 7; 20, 4. IV, 81, 12. V, 34, 2. VI, 2, 6; 43, 43, 3; 43, 5. VII, 8, 1. IX, 21, 1; 29, 10. X, 37, 4; 39, 4; 39, 5; 40, 6 (dos veces). XI, 4, 7; 19, 5; 24.ª, 3. XV, 1, 8; 7, 1; 17, 4; 23, 1; 35, 7. XVI, 32, 5. XVIII, 20, 10; 46, 15. XX, 7, 2. XXI, 16, 8. XXIII, 12, 36. XXV, 3, 9. XXVII, 16, 4. XXIX, 4, 10; 22, 2; 27, 12. XXX, 6, 6; 10, 1. XXXI, 26, 3; 29, 2. XXXII, 4, 3. XXXV, 2, 14. XXXVIII, 2, 1; 2, 4; 3, 2; 20, 1.

B) Un segundo grupo lo forman expresiones donde la τύχη es ya objeto de una caracterización de Polibio, que propugna frente a ella *actitudes éticas* (meditación sobre su inconstancia, su vencimiento por medio del valor) *y, sobre todo, actitudes men-*

buir valores providenciales o divinos, como la φύσις, la δίκη o la ἀλήθεια. El hecho de que la τύχη aparezca un mayor número de veces en las Historias es secundario,

---

tales destinadas a anularla y superarla (desconfianza en ella, previsión, inteligencia, táctica, reflexión, etc.). Lo característico de estos pasos suele ser la contraposición entre la τύχη y el συλλογισμός, el νοῦς, la πρόνοια, etc. En este grupo de significados está implícito el que la τύχη posee en el grupo anterior, e implica, por parte de Polibio, una reacción ética y racional que coincide con las actitudes del estoicismo: I, 35, 2; 37, 3; 63, 9. II, 7, 1; 7, 3. X, 3, 7; 7, 3. XI, 2, 10; 28, 2; 38, 5. XV, 15, 5; 21, 3; 34, 2. XVIII, 28, 5. XXIX, 20, 2. XXXI, 30, 3 (dos veces). XXXII, 8, 4. XXXVIII, 21, 3. Fragm. 83.

C) Un tercer grado de significaciones de la τύχη se forma con lugares en los que ella se le aparece a Polibio como *un principio aparentemente providencial* al cual apela para explicarse las cosas del mundo. Ya aquí la τύχη se presenta como algo más que el mero azar superable para el hombre: se muestra dotada de poderes que parecen eficaces; a veces está caracterizada, directa o metafóricamente, como fuerza casi inteligente y como dotada de teleología: en suma, parece ser algo más que la ciega casualidad, aunque no llegue a ser una rigurosa providencia; y si tampoco está equiparada a los dioses, parece operar al menos como una especie de demiurgo suyo: I, 4, 1 (dos veces); 4, 4; 57, 1; 86, 7. II, 118, 4. IV, 2, 4. VIII, 2, 3. XI, 5, 8. XV, 6, 6; 6, 8; 9, 4; 10, 5. XVI, 29, 8. XXIX, 19, 1. XXXVIII, 2, 7; 18, 8. Fragmento 212.

D) Por último, el cuarto grupo lo formarían aquellos pasajes —los más escasos— en los que la τύχη parece aproximarse algo más a la esfera de lo divino: alguna vez para exaltarla, otras para negarla, no pocas para transferir a ella, más vaga o claramente, ciertos atributos divinos que la hacen aparecer, en bien o en mal, como una entidad abstracta implicada en la esfera de los dioses: IV, 81, 5. V, 42, 8. X, 5, 8; 9, 2; 40, 9. XV, 8, 3; 19, 5; 20, 5.

porque casi siempre su contenido semántico es trivial, y lo esencial, en cambio, es que en la economía espiritual del escritor ella funcione alguna vez como uno más entre los varios sucedáneos de la divinidad y polarice, ni más ni menos que las otras fórmulas mencionadas, las diversas nociones y reacciones religiosas de Polibio. De hecho se verá luego cómo el máximo aspecto religioso conferido por Polibio a la τύχη suele darse a través de una fórmula que la equipara con "los dioses" τοὺς θεοὺς καὶ τὴν τυχήν); y sobre todo veremos que la actitud de Polibio ante la τύχη sufre las mismas oscilaciones y vicisitudes que los otros temas religiosos. Entre los estudiosos del pensamiento de Polibio ha fracasado la reiterada tentativa de buscar un profundo y trascendental sentido filosófico a su τύχη [1], pero los his-

---

XXIII, 10, 2; 10, 12; 10, 16. XXXVI, 13, 2. XXXVIII, 7, 11; 8, 8. XXXIX, 8, 2. Naturalmente, existen matices discutibles y significaciones flúidas que aquí no cabe sopesar; pero no parecen invalidar la adecuación de esta clasificación.

[1] Una reseña de los diversos estudios que se han dado en estos últimos cien años sobre la τύχη en Polibio pondría de relieve que a medida que se han ido afinando los criterios interpretativos se ha ido descubriendo la incoherencia de la τύχη polibiana, tanto en lo teológico como en lo filosófico. Los más recientes comentadores —sobre todo Fowler, Shorey, Mione y Nilsson— coinciden en esto. No es posible hacer aquí la historia de esas interpretaciones sobre el valor de la τύχη en Polibio; véanse, en todo caso, los hitos fundamentales de la misma: W. MARKHAUSER, *Der Geschichtschreiber Polybios.* München, 1958, págs. 114 y sigs.; H. PICHLER, *Polybius' Leben, Philosophie, Staatlehre.* Landshut, 1860, págs. 247 y sigs.; F. BAUER, *De Tyche in pragmatica Polibii historia disputatio.* Tubingen, 1861, págs. 25 y sigs.; R. HIRTZEL,

toriadores de la religión parecen haber heredado de ellos la tendencia a sobrevalorizarla también como tema religioso, a pesar de que en tal sentido carece, todavía más, de sustantividad y de valor aparte. Si Polibio no tuvo una filosofía de la τύχη mucho menos aún profesó una religión de la τύχη [1]. Por eso la consideramos aquí como otro de los temas en que se refracta el mundo religioso de Polibio, pero nada más. A lo largo de sus páginas la τύχη no se percibe como una suprema montaña que serenamente presida todo el paisaje mental de Polibio, sino como una sucesión de caprichosos acciden-

---

op. cit., II, págs. 847 y sigs.; R. VON SCALA, op. cit., págs. 159 y siguientes; O. KUNTZ, op. cit., págs. 43-46; R. HERCOD, *La Conception de l'Histoire dans Polybe*. Lausanne, 1902, págs. 167 y sigs.; W. W. FOWLER, *Polybius Conception of Tyche* (Classic. Rev., XVII, 1903, págs. 445-449); R. LAQUEUR, *Polybius*. Leipzig, 1913, página 275; P. SHOREY, *Tyche in Polybius* (Classic. Phil., XVI, 1921, págs. 280 y sigs.); E. TAULER, *Tyche*. Leipzig, 1926, págs. 75 y siguientes; W. NESTLE, op. cit., III, págs. 115-119; E. MIONE, op. cit., págs. 140-147; M. P. NILSSON, op. cit., II, págs. 115 y sigs.

1 Con razón escribe Mione que la τύχη para Polibio no es una fe, y que no cree en ella como en una providencia (op. cit., página 145). Para Nilsson (que se apoya especialmente en el trabajo de Fowler), el sentido de la τύχη en Polibio es sobre todo un tema de su historia pragmática y queda confinado a la significación del acontecer histórico que el escritor trata de comprender: "Das ist der Standpunkt des pragmatischen Geschichtsforschers, für den die Tyche den Gang der Ereignisse bedeutet, den er verstehen und erklären will (op. cit., II, pág. 194). Por eso el tema de la τύχη tiene sólo un valor escaso y relativo en orden a la caracterización precisamente histórico-religiosa de Polibio tal como aquí se intenta.

tes orográficos que delatan un tormentoso pasado geológico.

Para entrar ya en la cuestión de cuál es la actitud de Polibio ante los dioses y ante lo divino, digamos ante todo que no faltan pasajes que parecerían apoyar la opinión de quienes en las alusiones de Polibio a lo divino desean ver sólo meras locuciones, por ejemplo, tal o cual mención de la mitología [1], o alguna formularia apelación al poder divino [2]. Pero hay otros muchos y más significativos en los que la alusión religiosa no es una fórmula vacía, sino que alberga actitudes mentales o afectivas claramente perceptibles y significativas. Esto no quiere decir que esas actitudes sean siempre del mismo signo: unas veces reflejarán reacciones positivas o aquiescentes de Polibio ante lo religioso, y otras, por el contrario, serán expresivas de su inconformidad ante las creencias.

Una muestra de estas reacciones positivas ante la

---

1 En III, 91, 7, elogiando la fertilidad de la Campania, dice Polibio que se comprende que los dioses se hubiesen peleado antiguamente, como narraban los mitógrafos, por su posesión. La verosimilitud es referida aquí por Polibio, no tanto a la actitud de los dioses cuanto a la interpretación de los mitógrafos. Se trata tan sólo de un elogio hiperbólico (poco frecuente en el estilo de Polibio, que suele ser deliberadamente sobrio e inimaginativo) carente de valor positivo o negativo para una caracterización religiosa.

2 Así la contenida en XI, 24, 7-8, donde el valor inicialmente religioso de la frase εἰ μὲν οὖν μὴ θεὸς ἀυτοῖς τις συνεπελάβετο τῆς σωτηρίας está mediatizado por la inmediata puntualización de que esa salvación fué efecto de un fenómeno puramente natural.

divinidad se puede rastrear en la deliberada contraposición que a veces establece entre los hombres y los dioses; los mayores ejemplares de maldad humana que aparecen a lo largo de las Historias, como el rey Prusias o el impío Dicearco (el navarco), repugnan al escritor porque en el desenfreno de su maldad atentaron igualmente contra los dioses y contra los hombres, equiparando por lo tanto lo divino con lo humano (Prusias: οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς πεπο λεμηκώς, XXXII, 15, 14. Dicearco: τοὺς θεοὺς ὑπελαβε καταπλήξασθαι παὶ τοὺς ἀνθρώπους, XVIII, 54, 9). Es evidente que aquí "los dioses" no son ninguna divinidad concreta, sino lo divino y lo sagrado en general, que no puede ser equiparado sin más con lo humano y con lo profano. De aspecto y de valor semejante es la apelación a τòῦ δαιμόνιον como potencia divina que castigó las perversidades de los mercenarios sublevados contra Cartago: τοῦ δαιμονίου τὴν οἰκείαν ἀμοιβὴν αὐτοῖς ἐπιφέροντος τῇ πρὸς τοὺς πέλας ἀσεβείᾳ καὶ παρανομίᾳ (I, 84, 10) [1], o la reiterada atribución a los dioses de las desdichas que afligieron al impío Filipo V de Macedonia: τίς οὐκ ἄν εἰκότως ὑπολάβοι θεῶν τινων αὐτῶ μῆνιν εἰς το γῆρας κατασκῆψαι διὰ τὰς ἐν τῷ προγεγονότι βίῳ παρανομίας (XXIII, 10, 14). El valor religioso que quepa prestar a estas expresiones considerándolas tan sólo como demostrativas de una indignación moral no anula el carácter fundamental que ostentan, a saber, la

[1] Este pasaje es uno de los (pocos) que NILSSON examina y sobre los que asienta su opinión del "alte sprachlige Gewohnheit oder moralische Entrüstung" (op. cit., pág. 189).

búsqueda en la esfera religiosa de una fundamentación suficiente para los fenómenos de la esfera ética.

Pero hay otro género de apelaciones a lo divino también dotadas de contenido positivo, que brotan no sólo del sentido ético de Polibio, sino en cierto modo del núcleo más íntimo de su propia persona, y son las actitudes de súplica a los dioses que adopta a veces ante los ojos del lector. Entre ellas las hay de diversa significación: muy ligada al mero hábito lingüístico parece la contenida en el pasaje referente a sus paisanos arcadios y en especial a los cinetes (ἄν ποτ' αὐτοῖς ὁ θεὸς εὖ δῷ, IV, 21, 10), donde la mención divina aparece tan sólo en función de una expresión desiderativa. Pero no faltan lugares en los que Polibio ha afrontado más conscientemente el tema de la actitud suplicante del hombre ante los dioses: digamos ya desde ahora que ello ocurre en momentos o situaciones de especial gravedad o peligro: así hablando de la paz encuentra justificado que todos la supliquemos a los dioses (ἧς πάντες εὐχόμεθα τοῖς θεοῖς τυχεῖν, IV, 74, 3), y más explícitamente, en un importante pasaje destinado a precisar los límites entre lo natural y lo divino [1] considera adecuado que ante las grandes calamidades se hagan súplicas y sacrificios para propiciarse a la divinidad y se interrogue a

[1] El eje de todo el razonamiento de Polibio consiste en aceptar como manifestación de lo divino y, por tanto, como objeto propio de la religión aquello que la razón humana es incapaz de comprender: ὧν μὲν νὴ Δί' ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς τὰς αἰτίας καταλαβεῖν ἄνθρωπον ὄντα, περὶ τούτων ἴσως ἄν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῖτο καὶ τὴν τύχην (XXXVI, 17, 2).

sus oráculos: ἱκετεύοντες καὶ θύοντες ἐξιλασκόμενοι τὸ θεῖον πέμπομεν ἐρησόμενοι τοὺς θεοὺς τί ποτ' ἂν ἢ λέγουσιν ἢ πράττουσιν ἡμῖν ἄμεινον εἴη καὶ γένοιτο παῦλα τῶν ἐνεστώτων κακῶν, XXXVI, 17, 3. Por último, en el epílogo de su obra, Polibio piensa en los inciertos años de vida que le restan y nos hace asistir a una súplica personal: διὸ καὶ πᾶσι τοῖς θεοῖς εὐχὰς ποιούμεθα τὸ λοιπὸν μέρος τῆς ζωῆς ἐν τούτοις καὶ ἐπὶ τούτων διαμεῖναι (XXXIX, 8, 2).

¿Qué valor es menester otorgar a estas palabras? Evidentemente una religiosidad que dependiera pura y simplemente de motivos políticos no tendría necesidad de simular tales actitudes. Por otra parte sería también excesivo pretender fundar en ellas la tesis de un Polibio creyente: ni los textos recién aducidos ni otros semejantes podrán dar tanto de sí, pero en todo caso no son tampoco meras expresiones vacías de contenido: ante todo conviene notar que estas que aquí llamamos reacciones positivas ante el tema de la divinidad surgen tan sólo en una zona anímica del escritor, esto es, de su sentido ético, y que las súplicas le brotan sólo en situaciones de tensión patética o existencial; en calidad de tales son proferidas, al margen de la vigilante conciencia racional del escritor, y subrayan todo lo que de rebelde a la sazón posee la vida humana. Aunque Polibio no otorgue su adhesión racional a ninguna divinidad, concreta o abstracta, no por ello rechaza de plano adoptar actitudes religiosas prácticas como la plegaria o los oráculos; más no, como antes, por razones políticas, sino por íntimas exigencias humanas. Esta falta de coherencia y de lógica entre el contenido mental de la

religión y el cultual es, paradójicamente, una lógica consecuencia del carácter esencial de las religiones nacionales, como la griega, que afectaban a la conducta cultual del individuo dejando en cambio a la mente en libertad de juzgar racionalmente el valor del mito y de la religiosidad misma.

Por eso la actitud del propio Polibio ante los dioses y lo divino no será ya positiva ni aquiescente, como las recién expuestas, sino negativa o inconforme cuando la divinidad en vez de estar percibida desde el plano ético o existencial, se plantea como una cuestión especulativa. En tal sentido es de notar la tendencia de Polibio a no atribuir los sucesos humanos a la esfera divina; tanto los dioses como la τύχη deben ser sustituídos, siempre que sea posible, por agentes más inmediatos e inteligibles para la razón humana. Así en X, 9, 2 protesta de la costumbre de atribuir a los dioses y a la τύχη sucesos que se deben a los hombres; en X, 5, 7-8 insistirá en que esas atribuciones a los dioses y a la τύχη proceden de la deficiencia intelectual del hombre[1]; en XXXVIII, 7, 10 contrapone las actitudes inteligentes de Escipión a la necia conducta de aquel Asdrúbal que perdió a Cartago, el cual todo lo esperaba de los dioses y de la τύχη, y en XXXVI, 17, 17 vuelve a considerar la humana ignorancia como base de las atribuciones que se hacen a los dioses y a la τύχη: en todos estos pasajes

[1] οἱ γὰρ μὴ δυνάμενοι τοὺς καιροὺς μηδὲ τὰς αἰτίας καὶ διαθέσεις ἑκάστων ἀκριβῶς συνθεωρεῖν ἢ δια φαυλότητα φύσεως ἢ δι᾽ ἀπειρίαν καὶ ῥᾳθυμίαν, εἰς θεοὺς καὶ τύχας ἀναφέρουσιν τὰς αἰτίας τῶν δι᾽ ἀγχίνοιαν ἐκ λογισμοῦ (καὶ) προνοίας ἐπιτελουμένων (X, 5, 7-8).

los dioses y la τύχη parecen plenamente equiparados por Polibio. En la misma línea de intransigencia racional hay que colocar sus protestas frente a los historiadores que hacen intervenir en su narración a los dioses: θεοὺς καὶ θεῶν παῖδας εἰς πραγματικὴν ἱστορίαν παρεισάγουσιν (III), 47, 8). Que Polibio anteponga los postulados racionales de su profesión de historiador a toda ideología religiosa será en él una actitud normal; pero él mismo se percata de la colisión inevitable entre las creencias tradicionales y la verdad—sobre todo la verdad histórica, a la que él sirve con el máximo entusiasmo [1]—llegará en alguna ocasión a divinizar la verdad presentándola como sustituto de los dioses y como potencia activa: *Yo creo que la naturaleza*—afirma en uno de los párrafos más nobles de todas las Historias—*ha establecido como máximo dios de los humanos la verdad* (μεγίστην θεὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ φύσις ἀποδεῖξαι τὴν ἀλήθειαν καὶ μεγίστην αὐτῇ προσθεῖναι δύναμιν) *y que la ha dotado del máximo poder* (XIII, 5, 4). Tal poder consiste, según Polibio, en que siempre la verdad acaba introduciéndose de una extraña manera y por su propia virtud en el alma humana (οὐκ οἶδ' ὅπως αὐτὴ δι' αὑτῆς εἰς τὰς ψυχὰς εἰσδύεται τῶν ἀνθρώπων. καὶ ποτὲ μὲν παραχρῆμα δείκνυσι τὴν αὑτῆς δύναμιν, *ibid.,* 5). Esa verdad de la que aquí habla Polibio no es la verdad metafísica objeto de la filosofía, sino la verdad histórica [2]: Polibio reserva para ella los más altos

---

1 Cf. entre otros pasajes, XXXVIII, 4, 3-8; III, 58, 9; XII, 12, 3; XXIV, 4, 2.

2 Cf. NESTLE, op. cit., III, pág. 118.

atributos que cabría predicar de la divinidad, sin excluir el de esa especie de mística autorrevelación que ella es capaz de operar en las almas. Con no menor entusiasmo trasferirá Polibio a la persona del historiador excepcional—como Demetrio de Falero—los antiguos prestigios divinos del dios délfico, y dirá de él que φσανεὶ θείῳ τινὶ στόματι περὶ τοῦ μέλλοντος ἀποπεφοίβακεν (XXIX, 21, 7); semejantes motivos de admiración racional le harán llamar a hombres como Licurgo y Escipión θειοτάτους y προσφιλεστάτους τοῖς θεοῖς. Este uso, o si se quiere, abuso, del lenguaje religioso no es ciertamente privativo de nuestro historiador; pero en la forma peculiar en que lo usa significa algo más que un puro fenómeno semántico; no es sólo ni sobre todo que el lenguaje religioso, al no tener un sólido contenido objetivo se emplease para otras realidades que lo utilizaron a manera de un residuo verbal; lo esencial es que en la mente tenían mayor realidad racional otras entidades —Destino, Fortuna, etc.—a las que se vinculaba una "causalidad" y hasta una "potencia" más convincente lógicamente que la de los antiguos dioses. El tránsito de la creencia a la incredulidad religiosa no suele ser automático y total, sino que consiste en un proceso de sustituciones ocasionales y parciales: Polibio hace de la verdad un dios y la exalta con devoto entusiasmo religioso no sólo porque no cree en los otros dioses tradicionales, sino porque en un aspecto importante de su propio ser—como historiador y como científico—ella ocupa en su vida la función de un supremo valor.

6) Para la caracterización religiosa de Polibio ayudaría observar su actitud y aun el grado de interés o de atención que el escritor haya mostrado ante los grandes temas de la vida de ultratumba y hacia el contenido mistérico de la religiosidad de su tiempo. Desde este punto de vista resulta la actitud del escritor francamente negativa y revela una total insensibilidad hacia las preocupaciones sobre el más allá. Una muestra de esta insensibilidad se percibe en las palabras de su epílogo ya mencionadas (XXXIX, 8, 2), por las que vemos al escritor aludir al espacio de vida que aún le resta e implícitamente a la perspectiva del fin de sus días; ante esa perspectiva, que le mueve a proferir una súplica a todos los dioses, Polibio no alude para nada a la incertidumbre del más allá, y aun su propia "oración" se limita a tener en cuenta el lado de acá de la vida (τὸ λοιπὸν μὲρος τῆς ζωῆς ἐν τούτοις καὶ ἐπὶ τούτων διαμεῖναι), con absoluta prescindencia de lo que puede ocurrir más allá de la muerte. Antes que un grave escepticismo esta actitud envuelve un evidente desinterés hacia la posibilidad de una inmortalidad del alma, tema que Polibio ha soslayado casi constantemente a lo largo de su obra. Una sincera mención suya a la muerte de su admirado historiador Arato muestra de nuevo esta actitud. *A Arato* —dice—*le hicieron sacrificios y cultos de héroe, y en una palabra todo cuanto atañe a la consagración de un eterno recuerdo, de tal modo que si alguna sensibilidad cabe a los muertos* (εἴπερ καὶ περὶ τούς ἀποιχομένους ἔστι τις αἴσθησις), *es de suponer que estará satisfecho de la gratitud de los Aqueos y de los trabajos y riesgos de su*

vida (VIII, 12, 8). En estas palabras Polibio alude más directamente a la supervivencia histórica de la fama de Arato que a su efectiva inmortalidad personal. Más que a una vida nueva aquí se alude a un posible residuo de la anterior, y aun este residuo es considerado como improbable [1] y más bien metafórico. De todos modos es justo notar que en esta evocación del destino que haya cabido *post mortem* a un hombre magnánimo y admirado, Polibio se abstiene de aquella otra interpretación despiadadamente política, emitida por él acerca del origen de las creencias en el más allá; al hablar de la actitud de los romanos ante la religión considera las creencias sobre el Hades (τὰς ὑπὲπ τῶν εν ᾅδου διαλήψεις) como una aguda y sabia invención para tener dominada a la plebe τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ (VI, 56, 11-12) [2].

1 Sobre la diversa interpretación de este pasaje, cf. WUNDERER, op. cit., pág. 12, que tiende más bien a considerarlo como un positivo presentimiento de la supervivencia del alma, y R. VON SCALA, op. cit., pág. 206, que ve en él la negación de la trascendencia.

2 Señala CUMONT que en la época de Polibio estaba ya formada entre los griegos la idea de los tormentos infernales, y cómo las sectas místicas desarrollaban esta doctrina, oponiendo a estos tormentos la felicidad que ellas otorgaban a sus iniciados (*Lux Perpetua,* París, 1949, pág. 63). En todo caso, Polibio, en los pasajes mencionados, no trasluce tanto la concepción mistérica del premio o del castigo después de la muerte cuanto la idea de la supervivencia en sí misma tal como aparece en la creencia tradicional, a la que estaba más próximo—en lo positivo como en lo negativo—que a las especulaciones soteriológicas desarrolladas por las religiones de los misterios.

Pero al margen de estas fugaces alusiones el hecho más significativo es la ausencia de referencias en Polibio a las religiones de misterio y a todo el contenido soteriológico y escatológico desarrollado por ellas. Los modernos historiadores de las religiones mistéricas, tan características de la ansiedad religiosa propia del alma helenística, no han podido extraer de la gran cantera historiográfica que para tantas otras materias es la obra de Polibio ningún material valioso [1]. Dentro de su carácter negativo esta constatación merecería la pena de ponerse de relieve más de lo que hasta ahora se ha hecho, pues sirve para perfilar, a pesar de su carácter indirecto, los límites dentro de los cuales Polibio posee sensibilidad para la temática religiosa. Este desinterés del historiador por la especial religiosidad individual que florece en la sombra de las sectas y que no se vincula, al revés que la religión oficial y tradicional, con la vida pública del Estado, es una nueva muestra de su propensión a no captar en el fenómeno religioso sino lo que en él hay de institución, y es índice de la ingénita

[1] Cf., entre otros, R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* Leipzig und Berlín, 1910; F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* [4], París, 1929; O. KERN, *Die griechischen Mysterien der klasischen Zeit,* Berlín, 1927; R. PETTAZZONI, *I misteri,* 1924. En las *Fontes Historiae Mysteriorum aevi hellenistici,* de N. TURCHI (Roma, 1923, pág. 231), el autor ha recogido un solo pasaje de Polibio; se trata de un somero dato objetivo—carente de significación religiosa—relacionado con la Magna Mater de Pesinunte, cuyos *Galli* se presentaron al cónsul Manlio Vulso augurándole la victoria (Pol., XXI, 37, 4-7).

incomprensión de su temperamento pragmático para las íntimas exigencias del alma religiosa.

7) La actitud de Polibio ante el culto y sus manifestaciones es uno de los puntos donde más claramente se perciben el oportunismo y la casuística que regulan sus reacciones ante lo religioso.

Aun sin compartir desde su intimidad la significación y la eficacia del culto, Polibio se muestra inclinado a aceptarlo y a propugnar su conservación por razones de carácter institucional y nacional. Si a veces se pronuncia contra ciertas abusivas creencias populares relacionadas con el culto, su actitud más bien parece determinada por un sentido racional de la dignidad del culto mismo que por una tendencia iconoclasta; rechaza, por ejemplo, consejas populares como aquellas referentes a la Artemis Kyndiada y a la Vesta de Iasso, según las cuales sus imágenes respectivas, que estaban al aire libre, jamás se mojaban con la lluvia ni eran cubiertas por la nieve (XVI, 12, 3-4), y se pronuncia también contra la credulidad de las gentes—pero sobre todo de los historiadores como Teopompo—capaces de admitir leyendas como la referente al templo de Zeus en Arcadia, según la cual quienes entraban en la parte inviolable de su recinto perdían la propia sombra (XVI, 12, 7). Como se ve, estas reservas de Polibio se refieren no al culto en sí mismo, sino a las creencias con él relacionadas, sobre todo en lo que tienen de supersticioso y especialmente por su contradicción frente a las leyes físi-

cas elementales[1]. Estos excesos de la credulidad dan ocasión a Polibio para expresar, desde el punto de vista de una metodología historiográfica, su opinión sobre las creencias relacionadas con el culto religioso: *En todo aquello que tiende a conservar la piedad del pueblo hacia lo divino* (τὴν τοῦ πλήθους εὐσέβειαν πρὸς τὸ θεῖον) *hay que perdonar a algunos historiadores cuando se extienden en la narración de este género de portentos, pero lo que resulta excesivo no se les puede pasar por alto. Sin duda que en todo asunto lo más difícil es discernir la justa medida, pero tampoco es cosa imposible de delimitar; por eso se puede perdonar un cierto leve grado de ignorancia y aun de error, pero lo que resulta excesivo debe, en mi opinión, ser rechazado* (XVI, 12, 9-11). En este expresivo comentario el único punto firme y claro es la buena disposición del irreligioso Polibio hacia la conservación de las prácticas de la piedad popular. Pero esto le plantea el delicado problema de cuáles son los límites de la credibilidad, y en fin de cuentas, de lo natural y de lo sobrenatural. Pero Polibio se evade del terreno religioso y filosófico y da una respuesta inspirada por su sentido de la prudencia política e historiográfica, resolviendo en casuística y en relativismo el inevitable conflicto entre lo religioso y lo racional, y permitiendo que la razón quede sacrificada (siempre que se trate sólo de pequeñas dosis de ignorancia y de error, παρὰ βραχὺ

[1] Polibio es el forjador de un adjetivo nuevo que alude a las vanas creencias del vulgo, a las que él llama λαοδογματικάς ἀποφάσεις (XXXV, 5, 14).

μὲν εἰ καὶ ἀγνοεῖται καὶ ψευδοδοξεῖται δεδόσθω συγνώμην ante las exigencias de la religiosidad.

Es interesante ver cómo el racionalista y científico Polibio condesciende aquí con el error y la ignorancia y otorga poderes discrecionales para aceptarlos a través de una distinción vaga y cuantitativa. Sin duda el hombre que así se expresa no es un fanático del racionalismo. Más adelante, al examinar su actitud ante la impiedad religiosa, hallaremos muestras todavía más claras de que su intelectualismo no es del todo insobornable ante las exigencias de lo religioso como institución.

Pero al margen de estas generalizaciones que el propio Polibio establece es interesante observar sus reacciones ante diversos casos concretos del culto divino; lo mismo que en el capítulo anterior, veremos aquí también que el factor patético y existencial juega un importante papel en la aceptación o repulsa del escritor a las prácticas religiosas. Cuando, por ejemplo, describe el pánico de Roma ante la proximidad de Aníbal victorioso y en vísperas de la batalla de Canas, alude a cómo todas las respuestas de los oráculos andaban en boca de todos, y los templos y las casas estaban llenas de símbolos y prodigios (σημείων δὲ καὶ τεράτων) y la ciudad estaba hirviente de votos, sacrificios, súplicas y plegarias (III, 112, 8). En otro lugar da detalles más concretos de esta angustia religiosa producida en Roma por el creciente peligro cartaginés—cuando Aníbal atravesó el Samnio y el Aniene y colocó su campamento a cinco mil pasos de Roma—y refiere cómo las mujeres iban

y venían alocadas de templo en templo y con las cabelleras sueltas limpiaban los pavimentos de los santuarios[1] (πλύνουσαι ταῖς κόμαις τὰ τῶν ἱερῶν ἐδάφη IX, 6, 3). El comentario de Polibio ante esta pululación de ritos y supersticiones romanas es más de admirativa y respetuosa comprensión: δεινοὶ γὰρ ἐν ταῖς περιστάσεσι Ῥωμαῖοι καὶ θεοὺς ἐξιλάσασθαι καὶ ἀνθρώπους, καὶ μηδὲν ἀπρεπὲς μηθ' ἀγενὲς ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ἡγεῖσθαι τῶν περὶ ταῦτα συντελουμένων (III, 112, 9), dice en el primer caso, y pretende justificar en el segundo la extraña práctica cultual amparándola bajo el pabellón de la salvación de la patria ante la gravedad del peligro: τοῦτο γὰρ αὐταῖς ἔθος ἐστὶ ποιεῖν ὅταν τις ὁλοσχερὴς τὴν πατρίδα καταλαμβάνῃ κίνδυνος (IX, 6, 4). El contrapunto de esta actitud aquiescente de Polibio a las prácticas cultuales lo dan otros comentarios nada favorables a la fastuosa fiesta organizada por Antíoco Epifanes en Dafnae, de la que una parte principal consistió en una gigantesca procesión de innumerables imágenes: "todos aquellos seres—dice Polibio—que entre los humanos son llamados y tenidos por dioses o genios y además los semidioses, eran llevados en imagen" (XXX, 25, 13). Esta fiesta carecía no sólo de fundamento religioso, sino de justificación efectiva o tradicional, y con ella se trataba de superar en magnificencia a Paulo Emilio, que poco antes había celebrado unos juegos en Macedonia. Por si fuera poco, Polibio no se olvida de

---

1 Sobre esta superstición, reminiscencia de antiguas prácticas de desnudez ritual, cf. F. HECKEMBACH, *De nuditate sacra* (Religiongeschichtlige Versuche und Vorarbeiten), Giessen, 1911, página 71.

añadir que los gastos de esta fiesta Antíoco los cubrió en gran parte con las rapiñas cometidas en los templos: ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν (XXX, 26, 9), exceso ante el que, como veremos más adelante, Polibio se muestra inexorable.

Estas muestras de conservatismo religioso y de respetuosa adhesión formal, de por sí tan inconciliables con la íntima irreligiosidad mental del escritor, están en una línea muy próxima a sus actitudes en torno al origen de la religión. Su postura ante el valor y la función de los oráculos proporciona una nueva claridad sobre la ambivalente actitud de Polibio ante los fenómenos de la esfera ritual. Toda la vieja ciencia augural y ritual tendía, en la esfera religiosa, a conseguir aquel mismo resultado que nuestro historiador persigue tenazmente a través del saber histórico. Esta previsión del futuro como finalidad utilitaria de la historia adquiere en los libros de Polibio el carácter de una verdadera obsesión [1]. Para satisfacerla erigiéndola sobre bases científicas establece el férreo sistema de las concatenaciones causales con una técnica rigurosa [2], y examina la interdependencia de los sucesos en un ámbito superior al explotado hasta entonces, llegando así al hallazgo del concepto y realidad de la historia universal; una sagaz previsión del futuro realizada genialmente por Demetrio de

[1] Cf. sobre todo XXIX, 21, 1-9. También: XXXVI, 17, 5 y siguientes; VI, 57, 1 y sigs. y VI, 9, 10-13.

[2] Para la definición del concepto de causa, cf. especialmente III, 6, 7 y sigs. y, en general, los capítulos 8 a 12 de dicho libro. Además: IX, 12, 7 y sigs., y II, 38 y sigs.

Falero fué el chispazo que iluminó en la mente de Polibio la espléndida perspectiva de las previsiones históricas a grande escala que se ofrecían al historiador, y su propia teoría de la anaciclosis confluye, como en un vértice, en la posibilidad de prever el destino político de todos los regímenes en un momento dado; Polibio, en fin, se da perfecta cuenta de que si la vieja función a que aspiraban los oráculos es posible para alguien, ese alguien tienen que ser el historiador ideal y el político ideal (en la mente de Polibio ambos personajes son uno mismo, ya que κἀγὼ δ' ἂν εἴποιμι διότι τὰ τῆς ἱστορίας ἕξει τότε καλῶς, ὅταν ἢ οἱ πραγματικοὶ τῶν ἄνδρῶν γράφειν ἐπιχειρήσωσι τὰς ἱστορίας, μὴ καθάπερ νῦν πάνεργως... ἢ οἱ γράφειν ἐπιβαλλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἕξιν ἀναγκαίαν ἡγήσωνται πρὸς τὴν ἱστορίαν (XII, 28, 3-5) y por eso considera a Demetrio como un superador de los oráculos (Δημέτριος... θείῳ τινι στόματι περὶ τοῦ μέλλοντος ἀποπεφοίβακεν XXIX, 21, 7), ya que fué capaz de una sobrehumana predicción (θειοτέραν ἢ κατ' ἄνθρωπον τὴν ἀπόφασιν ποιήσασθαι, *ibíd.*, 9); en una palabra, Polibio, que no sólo tenía conciencia de que prever el futuro era para toda la arcaica ciencia oracular *un imposible religioso,* descubre que, dentro de ciertos límites, esa operación es *un posible científico y racional* asequible al gran político y al sutil historiador. Después de esto sería lógico percibir en Polibio por lo menos una despectiva superioridad o compasión hacia los oráculos; en cambio, lo que hace es aplaudir la conducta de hombres como Licurgo o como Escipión, que, según él, utilizaban los oráculos y las divinas inspiraciones para añadir el prestigio de la religión y de lo sa-

grado a sus propias previsiones (Licurgo: αἰει προσλαμβανόμενος ταῖς ἰδίαις ἐπιβολαῖς τὴν ἐκ τῆς Πυθίας φήμην, X, 2, 11; Escipión: ὡς μετά τινος θείας ἐπιπνοίας ποιούμενος τὰς ἐπιβολάς, *ibíd.*, 12). No deja de ser impresionante la fría naturalidad con que Polibio recomienda al político semejante actitud inspirada en el principio de que "la gente no osa acometer empresas de riesgo si no tiene alguna esperanza en la ayuda divina" (X, 2, 10): la religión y el culto se le aparecen como pura ficción, pero tan necesarias que para salvarlos como institución no duda en recomendar ante ellos otra ficción, la de hacer como que se cree en ellos. Aquel conocido sarcasmo de Catón, según el cual parecería imposible que dos augures pudieran mirarse a la cara sin echarse a reír, es lo más opuesto a la actitud de nuestro historiador; lo que Polibio les exige es que cumplan su inútil función con toda seriedad y quiere que hasta los verdaderos adivinos y sustitutos suyos se avengan a la piadosa ficción de mantenerlos; en esta piadosa ficción se revela toda la despiadada irreligiosidad típica de la "religión política" de Polibio.

8) Un buen observatorio para percibir el conflcto que se le plantea a Polibio entre la irreligiosidad racionalista y la tendencia conservadora es el de sus reacciones ante los abundantes episodios de irreligiosidad que florecieron en la época helenística, que el historiador hubo de referir y comentar. Nos limitaremos a los más significativos desde el punto de vista religioso, esto es, a los casos de estricta ἀσέβεια como profanación y delito en la esfera de lo sagrado.

Polibio ve con alarma el espectáculo de la impiedad invasora y la rechaza desde lo más profundo de su conciencia moral. Asistiremos al esfuerzo dialéctico de un hombre que condena airada y noblemente la irreligiosidad, y percibiremos sus invocaciones a los dioses vengadores de la impiedad sabiendo, sin embargo, que ni los dioses ni la piedad están entronizados de una manera auténtica en la conciencia de Polibio, esto es, como principios religiosos. Ahora bien, a pesar de esto sus condenaciones son sinceras; no brotan de una propensión retórica—es difícil encontrar en toda su época un escritor más antirretórico que él—y hasta parecerán contener aquí o allá, vestigios de una religiosidad no extinguida del todo; así se evidencia de nuevo el carácter contradictorio de sus actitudes frente a la religión. Veamos cómo en torno al tema de la ἀσέβεια se polarizan algunas de sus más significativas reacciones.

Narra Polibio cómo unos exilados políticos de la ciudad arcadia de Cineta (IV, 17, 4, 12) suplicaron y obtuvieron el regreso a la ciudad, bajo el compromiso de cesar en su oposición al partido aqueo, que era el dominante. Se les aceptó, y la pública conciliación se celebró con una ceremonia religiosa que Polibio describe; pero inmediatamente después estos exilados se adueñaron traidora y violentamente del poder asesinando a los que les habían acogido en la ciudad, y comenta Polibio: "precisamente en el momento en que sobre las víctimas del sacrificio se cambiaban los juramentos y prendas de fe ellos estaban meditando ya la ejecución de su impiedad contra los dioses y contra quienes ha-

bían creído en ellos". Lo que irrita a Polibio no es sólo la violación *a posteriori* de un pacto religioso, sino la simultaneidad entre la violación del rito y la sacrílega disposición de ánimo; esta simultaneidad que Polibio recalca por medio de una abundante matización sintáctica temporal (καθ' ὅν καιρὸν... τότε μάλιστα) esta ficción profanadora del culto religioso, y precisamente desde la intimidad del pensamiento, es lo que hace a Polibio clamar contra la ασέβεια de los cinetes. Pero ni el hecho ni la relación del escritor constituyen un caso aislado.

Entre los tristes sucesos que preludian la guerra social sitúa Polibio este otro caso de ἀσέβεια que acaeció en Esparta y fué perpetrado por los partidarios de la alianza etolia, que hicieron suprimir a los éforos por ser éstos filomacedones (IV, 35, 1-4). Consistió en esto: los partidarios de los etolios corrompieron a unos jóvenes para que durante una ceremonia religiosa en la que ellos tenían que tomar parte según la liturgia nacional (κατὰ γάρ τινα θυσίαν πάτριον) irrumpiesen contra los éforos. Todo ocurrió según lo previsto. La impiedad es manifiesta, pero Polibio quiere poner de relieve todas las agravantes: el crimen ocurrió precisamente en un templo (el de Atenea Calcieca) al que estaba vinculado un derecho de asilo, lo cual agiganta las proporciones del sacrilegio, y tanto los asesinos como sus víctimas estaban en funciones sagradas, pero especialmente éstos, los éforos, que estaban en aquel momento realizando un sacrificio ante el altar de la diosa, de modo que los cadáveres de todos ellos quedaron tendidos junto al altar y la mesa de la diosa τότε δὲ διὰ τὴν ὠμότητα τῶν τολμώντων

εἰσ τοῦτ' ἦλθε καταφρονήσεως ὥστε περὶ τὸν βωμὸν καὶ τήν τράπεζαν τῆς θεοῦ κατασφαγῆναι τοὺς ἐφόρους ἀπάντας, *ibíd.*, 4). Polibio llama a ésta "la acción más impía de todas" e insiste en lo que tiene, al mismo tiempo, de impiedad religiosa y de crimen nacional, con plena conciencia de la inseparable fusión en la vida griega de lo patrio con lo religioso: no creer en los dioses, ni en el culto, ni en todo lo que los griegos venían creyendo y venerando "podía" añadir un grave suplemento de maldad a la maldad humana; la ἀσέβεια era al mismo tiempo un supremo pecado religioso y un supremo pecado nacional, y Polibio no sólo no disimula el primero de esos aspectos, sino que lo delata con especial indignación. Otras condenaciones semejantes contra la irreligiosidad operante y delictuosa son frecuentes en Polibio, por ejemplo, las que profiere contra los sacrilegios de los Etolios en Dione y Dodona (V, 9, 7-10) o las que le inspira la actitud de Filipo V de Macedonia (V, 11, 1-9); pero entre las más significativas están las que formula contra Prusias y contra un navarco del propio Filipo, por nombre Dicearco.

He aquí lo sucedido con Prusias: Cuando este rey bitinio derrotó a Atalo e hizo su entrada en Pérgamo, fué al templo de Esculapio, ofreció en él un suntuoso sacrificio y una vez realizado regresó a su campamento; pero al día siguiente, de modo inesperado, dió muestras de una furia sacrílega: irrumpiendo con sus tropas en el Niceforio, devastó templos, profanó recintos inviolables, saqueó imágenes y aras. Pero tampoco se contentó con eso: el propio templo donde la víspera había ora-

do, y la imagen ante la que había hecho sacrificios, fueron aniquilados por él (XXXII, 15, 1-14): ἐγὼ δὲ τὰς τοιαύτας διαθέσεις καὶ πρότερον εἴρηκά που, περὶ Φιλίππου ποιούμενος τὸν λόγον, μανικάς, τὸ γὰρ ἅμα μὲν θύειν καὶ διὰ τούτων ἐξιλάσκεσθαι τὸ θεῖον, προσκυνοῦντα καὶ λιπαροῦντα τὰς τραπέζας καὶ τοὺς βωμοὺς ἐξάλλως, ὅπερ. Προυσίας εἴθιστο ποιεῖν γονυπετῶν καὶ γυναικιζόμενος, ἅμα δὲ ταῦτα καὶ λυμαίνεσθαι καὶ διὰ τῆς τούτων καταφθορᾶς τὴν εἰς τὸ θεῖον ὕβριν διατίθεσθαι, πῶς οὐκ ἄν εἴποι τις εἶναι θυμοῦ λυττῶντος ἔργα, καὶ ψυχῆς ἐξεστηκυίας τῶν λογισμῶν (*ibíd.*, 6-8).

Y en los párrafos siguientes prolonga sus acerados ataques contra Prusias con una insistente implacabilidad poco habitual en nuestro historiador. Pero lo más significativo de la irritación de Polibio es que se cierne, simultáneamente, contra la irreligiosidad de Prusias y contra su religiosidad, tachándole de mujeril y poniendo de relieve—observación típicamente griega—que el monarca oriental doblaba la rodilla (γονυπετῶν) ante los dioses. Hasta ahora habíamos visto a Polibio censurar la religiosidad o la irreligiosidad, pero en este pasaje lo que desencadena los dicterios del escritor es la religiosidad que se evidencia como falsa, la hipocresía religiosa. Se tendría la sensación de que quien formula estas ardientes condenaciones fuese un creyente celoso y no, como sabemos que es el caso de Polibio, un incrédulo que tampoco otorga en su intimidad una viva acogida a lo divino. A pesar de lo cual su irritación es sincera, y clamorosa su invocación a la venganza de los dioses; hasta tal punto que, dispuesto a no dejar pasar impune la actitud del sacrílego rey, y violentando hasta el límite los criterios de su habitual racionalismo, apela a la

providencia divina e interpreta como un justo castigo de los dioses ciertos percances y desdichas que poco después diezmaron al ejército de Prusias: ἐταλαιπώρησε δὲ καὶ τὸ πεζικὸν στράτευμα τῷ Προυσίᾳ κατὰ τὴν ἐπάνοδον ὑπό τε τοῦ λιμοῦ καὶ τῆς δυσεντερίας, ὥστε παρὰ πόδας ἐκ θεοπέμπτου δοκεῖν ἀπηντῆσθαι μῆνιν αὐτῷ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας (*ibíd.*, 14).

Lo interesante es que Polibio condena aquí a Prusias como impío y como religioso, como incrédulo y como simulador de piedad y que olvidándose de los múltiples saberes pragmáticos que posee y de toda la ciencia y experiencia militar (que en tantos otros pasajes acredita y propugna con vehemencia), parece estar dispuesto a ver en el hambre y en la disentería del ejército de Prusias, no sus causas naturales e inmediatas, sino su carácter de castigo divino. En este pasaje se conjugan los rasgos contradictorios del Polibio religioso y del irreligioso: la violenta impiedad de Prusias ha servido para sublevar la conciencia político-religiosa del historiador; análogamente la blanda religiosidad del rey bitinio repugna al típico racionalismo griego de nuestro escritor; y, en fin, la incongruencia de ambas actitudes, con sus extremos de ficción y de violencia, choca con el respeto de Polibio hacia las instituciones religiosas.

Veamos ahora lo concerniente a Dicearco. Cuando Filipo V de Macedonia promovió su injusta guerra a los habitantes de la Cícladas y del Helesponto erigió a Dicearco en jefe de la escuadra y agente de toda aquella empresa punitiva. Polibio refiere escandalizado cómo Dicearco, allí donde llegaba con su escuadra, elevaba

dos altares, uno a la Impiedad y otro a la Iniquidad, y ante ellas realizaba sacrificios venerándolas como a divinidades: οὗ γὰρ ὁρμίσειε τὰς ναῦς, δύο κατεσκεύαζε βωμούς, τὸν μὲν Ἀσεβείας, τὸν δὲ Παρανομίας, καὶ ἐπὶ τούτοις ἔθυε καὶ τούτοις προσεκύνει καθάπερ ἂν εἰ δαίμονας (XVIII, 54, 10). A Polibio le faltan palabras para calificar una tal πρόδηλον ἀσέβειαν cometida en τῇ τῆς ἀπονοίας ὑπερβολῇ, y quiere a todo trance que los dioses castiguen a este malvado: aducirá el triste final que tuvo la vida de Dicearco—que murió en el tormento a manos de Aristomenes—considerándolo como una obra de la justicia divina: δοκεῖ μοι [Δικαίαρχον] τυχεῖν τῆς ἁρμοζούσης δίκης καὶ παρὰ θεῶν καὶ (παρ') ἀνθρώπων' παρὰ φύσιν γὰρ ἐνστησάμενος τὸν αὑτοῦ βίον εἰκότως παρὰ φύσιν καὶ τῆς εἱμαρμένης ἔτυχε (*ibíd.,* 11). Nilsson [1], refiriéndose a este pasaje, observa que lo que en el primer miembro de la frase es atribuído por Polibio a los dioses y a los hombres, en el segundo es referido en cambio a la τύχη. Por nuestra parte, y después de las inconsecuencias y contradicciones observadas en el historiador, no nos extrañaremos de esta múltiple y vacilante atribución. En las reacciones de Polibio ante lo religioso no se puede buscar una coherencia, porque la irreligiosidad no es una actitud doctrinal y sistemática ni se articula sólidamente, ni hay en ella fijas constelaciones. Esto sólo podría darlo la religiosidad, frente a la cual la actitud irreligiosa no se instaura como una "religiosidad al revés" o como una "heterodoxia" consecuente. La irreligiosidad en general y en especial la

---

[1] Cf. NILSSON, op. cit., II, págs. 181 y 190.

griega es más bien como un naufragio, después del cual sólo es posible encontrar un caos de ruinas y fragmentos flotando a la deriva.

Ideas como la del φθόνος de los dioses, la ὕβρις y su consecutiva νέμεσις, la μῆνις τῶν θεῶν o la τύχη vengadora que aquí o allá sobrenadan en las Historias no son sino confusos relictos de ese naufragio. Respecto del φθόνος hemos visto que Polibio lo atribuye a la Fortuna τὴν τύχην ὡς ἔστιν ἀγαθὴ φθονῆσαι τοῖς ἀνθρώποις, XXXIX, 8, 2), a la cual conjura para vivir con tranquilidad el resto de su vida; y semejante sentimiento es atribuído también al sátrapa Aqueo, el cual φθονοῦντα τὸν ὑπὸ τῆς τύχης διδόμενον στέφανον (V, 42, 8), no se atrevía a destronar y suplantar al rey Aqueo. Del sacrílego Prusias dirá Polibio que incurrió εἰς τὸ θεῖον ὕβριν, para mostrar a renglón seguido los efectos de la νέμεσις a través de los castigos que le sobrevinieron (XXXII, 15, 8). En un mismo episodio, el de los castigos que el impío Filipo V experimentó al fin de su vida, atribuirá Polibio, primero a la τύχη y después a θεοῖ τίνες la paternidad vengadora contra el rey macedonio, presentándolo perseguido por unas Furias (τινὸς ἐρινῦς) suscitadas por la Fortuna deseosa de vengarse de su impiedad, εἰ δίκην ἡ τύχη βουλομένη λαβεῖν (ἐν) καιρῷ παρ' αὐτοῦ πάντων τῶν ἀσεβημάτων (XXIII, 10, 2), y luego como víctima, en cambio, de la ira de los dioses (θεῶν τινῶν αὐτῷ μῆνιν εἰς τὸ γῆρας κατασκῆψαι, *ibíd.*, 14).

III

9) El mero examen de la actitud de Polibio ante la religión muestra bien a las claras que si es lícito hablar de una postura irreligiosa en el historiador griego, su irreligiosidad es en todo caso una actitud harto compleja. Las palmarias inconcordancias de su pensamiento ante las creencias y los hechos religiosos brotan de una heterogénea serie de reacciones que los diversos aspectos de la religión suscitan en las distintas zonas de su conciencia. De ahí que la irreligiosidad de Polibio no se puede proclamar en términos absolutos ni siquiera, hablando con rigor, en términos cuantitativos. Lo esencial no es que Polibio acepte muchos o pocos valores religiosos, sino que al aceptarlos o rechazarlos lo hace en virtud de una transmutación valorativa que les hace cambiar de signo: cada objeto y cada valor religioso queda así convertido en valor político, o educativo, o cultural, o histórico. En esta transmutación está la clave de su irreligiosidad, pero también de su religiosidad, porque este género de transmutaciones no repugnan a una religión de tipo nacional como repugnarían en cambio radicalmente a una religión supranacional o mistérica; por el contrario, ya las religiones antiguas, como la romana o como la griega, están planteadas como una fusión y compenetración indisoluble de todos esos valores. Ni Polibio ni los otros partidarios de aquella

que ya en la antigüedad se llamó *religio politica*[1] son en rigor inventores y responsables de una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος en daño de la religión; la metábasis está ya implicada, y como exigida, por la índole propia de las religiones nacionales.

Ante los dos contenidos fundamentales que estas religiones poseen, el mítico y el cultual, hemos visto que Polibio reacciona diversamente. Se desentiende del primero, y no podría ser de otra manera, siendo lo mitológico una colección de narraciones que además de resultar ya incompatibles con la mente racionalista no se habían impuesto nunca como una normatividad inmutable y dogmática. Aferra, en cambio, tenazmente el segundo, y también esto era inevitable, siendo el culto, por definición, una organización del comportamiento humano a través de una serie de normas que regulan la conducta no sólo ante los dioses, sino también ante la comunidad. Especialmente Polibio nos ha ofrecido el espectáculo de una irreligiosidad especulativa en contraste con una religión basada en lo existencial: la religión inútil e incompatible con el logos es al mismo tiempo valiosa y concordante con el ethos; no es sin duda un azar que cuando Polibio parece estar más de lleno en el seno de la religión el motivo de su actitud religiosa sea de raigambre ética y aun patética.

Por eso Polibio es, en lo religioso, un conservador de lo único que, dada la altura intelectual de su tiempo, parecía conservable, esto es, el culto. Polibio se aplica a salvar así todo lo salvable de la religión como institución

---

[1] Cf. VARRON, apud *Aug., De Vivit. Dei,* VI, 5, 252. NILSSON, op. cit., II, pág. 180.

tradicional; quiere declararla intocable, es decir, sagrada. Pero esta intangibilidad y sacralidad es para él paradójicamente una instancia profana, civil y cultural. En esta contradicción están la clave y la raíz de toda la irreligiosidad de Polibio y de toda su religiosidad.

10) Pero la postura de Polibio ante la religión no brota únicamente de la especial cualidad de las religiones antiguas y de la sazón a que ellas habían llegado en la conciencia de los hombres del tiempo helenístico. Es inexcusable ver también en su actitud las peculiares reacciones de una personalidad inconfundible, o dicho en otros términos: su irreligiosidad no sólo pertenece a la historia de la religiosidad antigua, sino que es también un fenómeno humano y psicológico de alcance y significación universal [1]. Y en tal sentido la actitud de Polibio es un curioso ejemplo de lo que sucede en el caso de un hombre de ciencia, serio y tendencialmente positivista, frente a una religión heredada como cultura, insuficiente y al mismo tiempo imprescindible, inútil y al mismo tiempo necesaria. Ofrece también una clara muestra de las reacciones del *homo theoreticus* y del *homo politicus* frente a los ideales y contenidos del hombre religioso. Es, al mismo tiempo, un documento valioso para la confección de una tipología religiosa todavía apenas esbozada, pero sumamente fértil para la comprensión de toda una gama de actitudes que

[1] Un agudo planteamiento para una revisión actual de las religiones griega y romana puede verse en el sugerente estudio de A. Brelich, *Religioni antiche e pensiero contemporaneo* (Maia, III, fasc. III, págs. 165-175, Roma, 1948).

ante la religión han aparecido en el mundo antiguo igual que en el mundo moderno, a saber, la tipología de la irreligiosidad. El mundo antiguo, lo mismo que el moderno, conoció casos de irreligiosidad virulenta, de irreligiosidad sarcástica o rencorosa, o blasfematoria, o nihilista. A ninguno de estos tipos se adscribe la irreligiosidad de Polibio. La suya es la irreligiosidad del hombre de ciencia (y en tal sentido sus actitudes preludian ciertos tipos de incredulidad característicos del siglo XIX; recorriendo las páginas de Polibio se tiene a veces la sensación, ante su minuciosa escrupulosidad científica, su tesón inquisitivo, la mole histórica que confeccionó y su mismo estilo realista e inimaginativo, de estar leyendo a un gran positivista del siglo pasado); en lugar de la violencia o el rencor, en lugar del sarcasmo irreligioso que suele florecer en la pluma del artista y del literato [1] Polibio ofrece una irreligiosidad comprensiva y generosa, conservadora y en cierto modo nostálgica. No tiende a destruir, sino a sustituir y aun cabría decir a perfeccionar racionalmente la religiosidad misma, sin querer desalojarla con violencia del santuario de las conciencias, deseoso de ver prolongarse el mundo ritual vinculado a las instituciones patrias. Precisamente por ser la suya una irreligiosidad característica del científico y del político Polibio representa un caso, por así decirlo, químicamente puro, de insensibilidad a todo el contenido mistérico escatológico y

[1] Lo que en este aspecto tiene de típica la actitud de Luciano puede verse en la excelente obra de CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (cf. espcialmente págs. 365-389), París, 1937.

soteriológico de la religiosidad; insensibilidad que se aviene perfectamente con una forma de vida, como la suya, esencialmente teórica y política.

Su irreligiosidad se nos ha aparecido así como una situación contradictoria, es decir, polivalente y escindida. Polivatente, porque no se limita a negar y rechazar, sino también a conservar, sustituir y en cierto modo reconstruir y reformar. Escindida porque brota de una conciencia en la que los valores no se articulan en torno a un centro unitario, sino múltiple. Desde el punto de vista de la psicología religiosa el caso de Polibio es una buena piedra de toque para aquilatar en qué sentido y hasta qué punto la irreligiosidad puede y suele no ser un nihilismo, y cómo el tipo del hombre irreligioso es susceptible de situarse más cerca del reformador religioso que del iconoclasta. Es, sobre todo, un valioso documento para percibir el peculiar aspecto que adquiere una irreligiosidad en esa etapa de su evolución histórica en la que sobre el "momento religioso" predomina el "momento cultural", y Polibio sería un ejemplo hondamente claro de cómo es no ya sólo posible, sino en cierto modo inevitable en el seno de comunidades históricas muy evolucionadas, una especie de *religiosidad cultural* después de haber sido abandonada la *religiosidad religiosa.* Su actitud ante el mundo ritual, su enérgica reprobación de la ἀσέβεια, su adscripción a la τύχη de atributos tradicionales en la manera de concebir el hombre griego lo divino, como el φθόνος, la ὕβρις y la νέμεσις : todo esto acredita cuáles son los elementos religiosos todavía positivos e inextirpables que operan

en el fondo de su irreligiosidad mental. Como todos los griegos que heredaron el fruto de siglos de ilustración racionalista, Polibio no entiende el viejo contenido irracional de la religión, que se le aparece como un borrón oscuro e ininteligible; pero no trata entonces de cancelarla para siempre, sino de adecuarla a las exigencias de una *ratio* que, dado su temperamento y su educación, es ante todo una *ratio* política e histórica; de ahí que sus teorías sobre el origen de la religión y sobre su función político-social, sean al mismo tiempo escandalosas y piadosas.

Polibio, en fin, no es sólo, como pudiera deducirse de la atención que le decían muchos estudiosos y comentadores, un gran arsenal del mundo antiguo por los hechos que narra y por las noticias que conserva; él mismo es una viva y dramática noticia de las profundas convulsiones espirituales que un mundo—el griego—y una conciencia—la del científico—experimentan ante el choque de dos fuerzas antagónicas que en ciertas zonas de la conciencia y en ciertas etapas de la cultura no faltan nunca completamente, ni existen en estado puro, ni logran aniquilarse del todo mutuamente: la religiosidad y la irreligiosidad. Hay un pensamiento de Renan que podría también aplicarse al caso de Polibio y con el cual cabe expresar el paisaje irreligioso, y a pesar de todo religioso, de nuestro historiador: "La foi a celá de particulier, che, disparue, elle agit encore".

Madrid, 1956.

E P I L O G O

El enfermo y el santo son aquellos
a quienes Dios no deja tranquilos.
PAUL CLAUDEL.

DE Angel Alvarez de Miranda será menester escribir largamente, sí; pero también será menester tomar ciertas cautelas sobre *quien* escribe y sobre *cómo* se escribe. Angel Alvarez de Miranda ha sido un hombre de una valía intelectual absolutamente excepcional, hasta el punto de que yo no creo que haya en España, entre los menores de cincuenta años, arriba de media docena de figuras que puedan ponerse a su lado. Pero esta valía *no consta* porque su obra —en la que hay una media docena de trabajos de primer orden, pero publicados en revistas técnicas o inéditos— es escasa, muy mal conocida y, pese a su calidad, insuficientemente representativa. Por tanto, tendrá que creerse en esa valía bajo nuestra palabra, la palabra de quienes le conocimos. Ahora bien, quienes le conocimos no formamos, claro está, un grupo homogéneo. Algunos, al escribir sobre él, queriéndolo o sin quererlo, tenderán a conver-

tirle en un "personaje" y, en la imposibilidad de forjar ya con él un mito, puesto que los tiempos sobrios y escépticos hacia los que caminamos parecen poco propicios a tales maniobras, se contentarán con atribuirle un papel en la vasta comedia de simulación intelectual que hoy se representa en España. Y a esto precisamente es a lo que los amigos más intelectualmente afines a él, tenemos el deber de oponernos. Nosotros ya no necesitamos mitos, pero tenemos imperiosa necesidad de la verdad y, mantenerle en su verdad es, aparte de orar, la única cosa que podemos hacer ya por él. Angel Alvarez de Miranda está inerme, indefenso; muerto se puede hacer con él lo que se quiera, por ejemplo arrimarle a la "propaganda" de turno, a la convencionalidad de turno. Sus tremendas frases, de una agudeza sarcástica incomparable, no han quedado escritas para defenderle de "utilizaciones". Por eso decía yo al principio que es menester poner cuidado en *quien* escribe sobre él.

Pero también en *cómo* se escribe. Hacer de los tres años últimos y atroces de su vida una blanda y sentimental hagiografía, sería incurrir en una mixtificación tan grave como aquella mitificación barata a la que antes aludía. Angel Alvarez de Miranda era un hombre duro —aunque fuese muy afectivo también— y, por naturaleza, nada humilde (la humildad es una virtud sobrenatural), porque tenía una clara conciencia de su valor. Tan paciente-impaciente como Job, de quien escribió muy bellas y precisas páginas, se parecía también a él en su pasión por la lucha dialéctica: discutidor con

los políticos, discutidor con los médicos, discutidor con los curas, discutidor, probablemente, igual que Job, con Dios. Con esto no quiero decir, antes al contrario, que los últimos años de su vida no hayan sido los de un santo. Lo que digo es que en ningún caso habría de ser la suya una hagiografía "apta para menores". Por eso quien escriba sobre él ha de hacer no como quien pinta una acuarela o un pastel, sino como quien graba, sobre materia dura, con punta seca. Si yo tuviese talento literario así quisiera redactar estas líneas en memoria suya.

La primera fase de su enfermedad, la que culminó durante su estancia en la Magdalena, con ser terrible, puesto que le había reducido a la inmovilidad, le dejaba todavía —aunque muy penosamente— aquello a que se sentía llamado: el ejercicio de su espléndida vocación intelectual y docente. No sólo se la dejaba sino que le ligaba a ella como a su silla de ruedas. Le *obligaba* a su vocación.

Todos los hombres tenemos una vocación y todos los que no estamos dispuestos a traicionarla la servimos mejor o peor. Pero la servimos a ratos. Perdemos mucho tiempo, nos divertimos, trasnochamos, bromeamos. Nada de esto está mal. La cuestión es volver siempre a lo importante. ¿Quién de nosotros podría mantenerse siempre en tensión? ¿Quién es, de por sí, bastante fuerte para trasponer un ascetismo como el de ciertos santos al plano de la intelección y la comunicación intelectual? Nosotros tenemos que elegirnos, tenemos que elegir nuestro mejor yo. A ratos le dejamos descansar y damos entrada a otros yos más mediocres.

Angel Alvarez de Miranda también se había elegido, se había elegido tanto, por lo menos, como el que más. Pero pensaba yo en aquellos días de La Magdalena que en él se estaba jugando una partida demasiado seria para ser dejada en sus propias manos; y que por eso había intervenido drástica, expeditivamente, Dios. Una elección que no era todavía más que humana, había sido corroborada. Generalmente no llegamos a ser enteramente lo que tendríamos que haber sido, bien porque lo impiden acaecimientos exteriores —eso que solemos llamar destino—, bien porque desfallecemos o nos disipamos. El "elegido de Dios", en el sentido pleno de esta expresión, es el que se siente violentamente empujado, aquel que, por decirlo así, es *forzado* a hacer coincidir su vida entera con su vocación. Yo, ingenuamente, creía que era ésta la copa que había de apurar nuestro amigo y así se lo dije por aquellos días en una carta. No sospechaba que en la copa que realmente le estaba destinada todavía ni siquiera había humedecido los labios. Porque, como él mismo dijo después, con nostálgico sarcasmo, aquéllos habían sido los tiempos de su felicidad.

Nos habíamos equivocado: la vocación intelectual y docente de Angel Alvarez de Miranda había de ceder, otra vez violentamente, a otra vocación existencialmente más profunda: la vocación a la enfermedad y el sufrimiento. Era, sí, un "elegido de Dios", pero elegido no para investigar teóricamente —*Historia de las religiones*— sobre Él, sino para sufrir con Él. Para sufrir sin escapatoria ni descanso porque estaba "cogido".

Paulatinamente fué perdiendo el habla, hasta quedar

reducido a mudez total en sus últimos días. Su magisterio fué reducido al silencio, su mente privada de comunicación. Todos estamos, en alguna medida, incomunicados y solos: incapaces de acabar de decir lo que sentimos, sin lograr hacernos comprender y, en los momentos decisivos, a solas con Dios. Pero apenas nos damos cuenta de nuestra incomunicación y nuestra soledad. Por el contrario, en Angel Alvarez de Miranda esta incomunicación de quien tantas cosas tenía que comunicar, la consiguiente soledad, fueron llevadas a su grado extremo: lo que cada uno de nosotros no ocultamos se mostraba, desnudo y atroz, en él. La mente, que conservó hasta el último instante toda su lucidez, no tenía palabra más que para sí misma. Desprovisto de todo instrumento de trabajo, presa de un "ocio amargo" sin serenidad, acezado por la asfixia siempre inminente, su inteligencia, imposibilitada de ejercer una trabada función intelectual, sólo podía morder en el sufrimiento y ser mordido por él, horadar y traspasar el dolor. ¡Qué inigualable fenomenología de su enfermedad tuvo que pasar a lo largo de sus interminables "horas muertas"! La ciencia moderna, tantas veces inútil para sanar, aplicada a otros moribundos suele servir para atontarles y adormecerles, para "anestesiarles" privándoles de su propia muerte. En el caso de nuestro amigo cayó en el exceso contrario: sirvió para hacerle sentir, más intensamente, una clarividente agonía artificialmente prolongada. Sufrimiento y conciencia del sufrimiento fueron para él términos convertibles, realidades enteramente coincidentes. Todo su dolor hubo de ir pasando,

despacio, por su inteligencia, como por el ojo de una aguja. Merced al pulmón de acero y la respiración artificial, nada le fué dispensado.

Pero junto a las "horas muertas", a las horas de ir, incesantemente, muriendo y sintiéndose morir, había algunas, pocas, "horas tranquilas". Durante ellas la obra de misericordia de visitar al enfermo venía a consistir en hablar al que ya solamente podía escuchar. Este hablar planteaba, al pronto, un problema de conciencia: ¿no era grotesco venir a presentar nuestros pequeños afanes mundanos a quien había de verlos *sub specie aeternitatis?* Una vez me preguntó de qué íbamos a tratar en las conversaciones de Gredos. ¿Cómo responderle que nos íbamos a atrever a hablar de la muerte nosotros que, a su lado, nada sabíamos de ella? ¿Con qué derecho? Sin embargo, los días que me tocaba estar a solas con Chelo y con él, estos escrúpulos se me desvanecían en seguida. Yo nunca he sido conversador pero, ante su atención, me sentía empujado a hablar, a contarle cosas, a ser lúcido, crítico y agudo como él. Y entonces casi comprendía aquella reflexión de Rilke: no hay nada como hablar a un paralítico, nadie escucha con tanta intensidad. Él contestaba con una palabra trabajosamente expelida, con los ojos, con la sonrisa, con la expresión, con atención siempre alerta. Pero otras veces, cuando se reunía mucha gente en el cuarto, ya no se le hablaba a él sino que se habla "con él en medio". Y esto era, pese a nuestra buena voluntad, frívolo y, para quien hubiera podido vernos desde fuera, tragicómico como una escena de Ionesco.

Hasta que llegó el final, secreto y a solas. El final hubo de tener, tras las cerradas discusiones con los médicos, tras los agotadores diálogos con los sacerdotes, no poco de lucha con Dios. Para llegar a Él tuvo que pasar —él mismo acertó a decirlo señalando con su mi rada las letras correspondientes— por la mudez, por la soledad, por la desesperación. Cuando yo le vi con vida por última vez, acababa de recibir, a puntual petición suya, la Extremaunción. No tengo ninguna propensión a idealizar los hechos, de modo que se me puede creer si confieso que me sorprendió su expresión de serenidad y la sonrisa como condescendiente, posada sobre su rostro de moribundo: seguía escuchando, como siempre, muy atentamente, pero se le sentía lejano, desprendido ya. Al día siguiente, queriendo volver a la hora acostumbrada, nos retrasamos un poco. No había podido esperar más y acababa de morir. (Nunca mejor empleada esta expresión: justamente eso es lo que había hecho, "acabar de morir".)

No, Angel Alvarez de Miranda no se nos volverá nunca un mito, era demasiado real para prestarse a esos juegos de prestidigitación. Pero la tremenda ambigüedad de su vocación, la enorme verdad de su existencia y su enteriza actitud ético-religiosa, nos han enseñado y nos habrán de enseñar, a lo largo de nuestra vida y en la hora de nuestra muerte, más de lo mucho que con su magisterio intelectual, tan cruelmente truncado, habríamos aprendido. Que descanse, al fin, en paz.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN.

INDICE DE NOMBRES

A

Acosta, 338.
Albright, 242 n.
Almagro Bosch (M.), 119 n., 122 n.
Altheim (F.), 18 n., 22, 23 n., 115 n.
Andagoya, 338.
Aníbal, 414.
Ankermann, 357.
Antíoco Epifanes, 415, 416.
Apollod, 18 n.
Aqueo, 425.
Arato, 409, 410.
Asdrúbal, 406.
Atalo, 421.
Autran (Ch.), 115 n.

B

Bapp, 282 n.
Barandiarán (José Miguel de), 184, 367.
Bartholon (L.), 158 n.
Basset (R.), 116 n., 155 n., 157 n.
Bates, 156 n.
Bauer (F.), 400 n.
Bel (A.), 158 n., 159 n.
Biassutti, 362.
Bissing, 118 n., 164 n.
Bornemann (Fritz), 355.
Bourges (E.), 237 n.
Brelich (A.), 428 n.
Breuil (H.), 118 n.
Brunton, 164 n.
Budge, 169 n.
Buren (E. Douglas van), 279 n.

C

Cabal (Constantino), 184.
Cabré Aguilló (J.), 37 n.
Capart (J.), 161 n.
Caro Baroja (Julio), 35 n., 37 n., 184, 204, 367, 371.
Casas (Fray Bartolomé de las), 375.
Caster, 429 n.
Catón, 418.
Cela (Camilo José de), 31.
Ceuppens (P. F.), 238 n., 242 n., 271 n. a 273 n., 275 n., 278 n.
Corippo, 151, 152, 154 a 156.
Costa (Joaquín), 184.
Cristóbal Colón, 29, 224.
Cumont (F.), 21 n., 80 n., 410 n., 411 n.
Curiel Merchant, 193.

CH

Chante (E.), 158 n.

D

Dauzat (A.), 225 n.
Decharme (P.), 386.
Delaporte, 174 n.
Deliztsch (E.), 249.
Deschgröber, 16 n.
Dhorme (E.), 242 n., 243 n., 249, 251 a 254, 257 n., 258 n., 260 n., 263 n., 269 n., 275 n., 278 n.
Diodoro de Sicilia, 22 n., 36, 168, 208.
Drachmann (A. B.), 387.
Dumas (R.), 237 n.
Dürst (V.), 120 n., 121 n.

E

Eforo, 394.
El Bekrí, 154, 156.
Eliade (M.), 26 n., 58 n., 62, 76, 77 n., 85, 86 n., 102 n., 104 n., 111 n.
Eliano, 118.
Erman (A.), 169 n., 174 n.
Ernout Meillet, 95 n.
Escipión, 406, 408, 417, 418.
Esculapio, 421.
Espinosa, 201.
Esquilo, 237 n., 242, 243, 265, 281, 282 n.
Estrabón, 395, 396 n.
Eurípides, 26.
Evans, 23 n.

F

Falero (Demetrio de), 398 n., 408, 416, 417.
Faure (L. F.), 236 n.
Fehrle (E.), 110 n.
Fernández de Oviedo, 338.
Fernández Oxea, 37 n.
Fernando el Católico, 27 a 29, 35, 204.
Festo, 17.
Filipo V de Macedonia, 421, 423, 425.
Flamand (G. B. M.), 118 n.
Flinders Petrie, 158 n.
Focke (F.), 248 n.
Foix (Germana de), 28, 29, 204.
Fowler (W. W.), 400 n., 401 n.
Franckfort, 170.
Frazer (J.), 27 n., 63 n., 73 n., 79 n., 85 n., 110 n.
Friedlaender, 238.
Frobenius, 118 n., 121 n., 124 n., 132 a 134 n., 136 n., 138 n., 141 n., 145 n., 147 n., 149.

G

Galíndez de Carvajal, 28, 29.
García Bellido (A.), 37 n.
García Lorca, 46, 49 a 62, 65 a 74, 78 a 111.
Gaspar Casas (E.), 35 n.
Gauthier (E. F.), 122, 124 n., 151 n., 155 n.
Gauthier (H.), 163 n., 165 n., 168 n., 169.
Gennep (Van), 96 n., 123 n., 157 n., 158 n.
Germain (G.), 117 n., 125 n., 126 n.
Giménez Soler (A.), 28 n.
Gomara, 338.
Goyau, 236 n.
Graebner, 357.
Grande (C. del), 261 n.
Grapow, 169 n.
Graziosi (P.), 123 n., 130, 132, 137 n.

Gregoire (H.), 26 n.
Gruppe (O.), 246 n.
Gsell, 116 n., 121 n., 123 n.
Gutiérrez Solana (José), 30.

H

Haggerty Krappe (A.), 210 n.
Halliday, 18 n.
Harnack, 291, 292.
Hasting (J.), 70 n.
Heckembach (F.), 415 n.
Hegel, 298.
Hentze (C.), 76, 103 n.
Herbert Spindel, 334.
Hercod (R.), 398 n., 401 n.
Hermes, 259 n., 262 n.
Herodoto, 120 n., 157, 168 n.
Hesíodo, 245, 246 n., 267 n.
Hilton, 157 n.
Hillebrandt (A.), 108 n.
Hilzheimer, 278 n.
Hirzel (R.), 384, 400 n.
Hoepfl, 243 n.
Holzhey, 238.
Hoocke (S. H.), 55 n.
Hopfner, 166 n.
Hosthanes, 19.

J

Jacobshon, 170.
Jacquot (L.), 160 n.
Jastrow (M.), 243 n.
Jaubert, 153 n.
Jean Marie (H.), 26 n.
Jensen (A. E.), 87 n.
Joleaud (L.), 117 n., 120 n., 121 n., 125 n., 126 n., 142 n., 151 n., 153 a 156 n., 158 n.
Julio César, 121 n.
Junker, 174 n.
Justiniano, 152 n.

K

Kerényi (K.), 48 n., 246, 247 n., 266 n., 284 n.
Kern (O.), 51, 386 n., 411 n.
Kluckholm (C.), 87 n., 191.
Knabenbauer, 275 n.
Koppers, 363.
Kornemann (E.), 25, 303.
Krappe (A. H.), 24 n., 76, 77 n., 79 n., 81 n., 89 n., 102 n., 106 n., 108 n.
Krieger, 170 n.
Kühn (H.), 145 n.
Kuntz (O.), 385, 401 n.

L

Lagrange, 106 n.
Laín Entralgo (P.), 60, 61.
Landa (Diego de), 336.
Landino (Cristóforo), 29.
Lantier (R.), 38 n.
Laqueur (R.), 385, 401 n.
Las Casas, 338.
Leeuw (G. van der), 43, 46, 53 a 56, 66 n., 73 n., 78, 106 n., 110 n., 383 n.
Lefébure (E.), 116 n., 158 n.
Lefébure (G.), 171 n.
Leite de Vasconcelhos, 309.
Levy (G. R.), 341.
Lévy Bruhl (L.), 65 n., 365.
Licurgo, 408, 417, 418.
Lindblom (J.), 239, 240 n., 242, 261, 268 n.
Linneo, 120.
Lollis (C. de), 29 n.
Lotte (H.), 122 n.
Luciano, 245 n., 429 n.

M

Maciver, 164 n.
Malten (L.), 115 n., 173 n.

Manhardt (W.), 63 n., 110 n.
Marchall (J.), 24 n.
Maret (R. R.), 65 n.
Markhauser (W.), 400 n.
Mártir de Angleria, 27.
Mazon (P.), 245 n., 259 n.
Meillet (A.), 261 n.
Menéndez Pelayo (M.), 181 a 186, 193, 210, 310 a 312, 314.
Menéndez Pidal (R.), 29 n.
Menghin (O.), 103 n.
Mensching (G.), 383 n.
Mercier (G.), 154 n., 155 n.
Mione (E.), 385, 386, 400 n., 401 n.
Mircea Heliade, 297.
Monod (T.), 118 n.
Montandon, 362.
Moore (C. H.), 386 n.
Motolínia, 336, 338.
Müller (Max), 183, 291, 292.

N

Nestle (W.), 388 n., 401 n., 407 n.
Nick (M.), 106 n.
Nietzsche, 7, 8.
Nilssen (D.), 80 n.
Nilsson (M. P.), 19 n., 23 n., 24 n., 245 n., 282 n., 383 n., 388, 400 n., 401 n., 403 n., 424, 427.
Noel (Eugenio), 31.

O

Obermaier (H.), 118 n., 119 n., 134 n., 136 n., 141 n., 145 n., 208.
Otto (E.), 161 n., 162 n., 165 a 167, 172 n., 173 n.
Otto (R.), 26, 58 n.
Otto (W. F.), 48, 383 n.
Ovidio, 20 n., 200.

P

Pallary, 158.
Parstch, 152 n.
Patin, 282 n.
Paulo (Emilio), 415.
Pausanias, 18.
Pedersen (J.), 243 n.
Peladan, 237 n.
Persson (A. W.), 23 n.
Pestolazza (U.), 23 n., 54.
Petrie (F.), 164 n.
Pettazzoni (R.), 21 n., 56 n., 70 n., 79 n., 85 n., 191, 254, 338, 383 n., 411 n.
Petterson (E.), 257 n.
Picard (Ch.), 23 n.
Pichler (H.), 400 n.
Piganiol, 18 n.
Pío XI, 354.
Platón, 7.
Plinio, 15, 16, 18, 19, 29, 34.
Plutarco, 301 a 303.
Polibio, 117, 118 n., 154, 379 a 431.
Pomel, 120 n.
Preuss (K. Th.), 76, 80 n.
Prusias, 421 a 423, 425.
Przyluski (J.), 52 n.

Q

Quinet (E.), 236 n.

R

Radin (Paul), 200.
Rahner (Ugo), 80 n.
Ramón (J.), 37 n.
Ramsés II, 118.
Randall, 164 n.

Regal, 132 n.
Reinach (Adolfo), 123 n., 157 n.
Reitzenstein (R.), 411 n.
Renán, 431.
Rendel Harris, 210 n.
Requejo Salcedo, 336.
Reygasse (M.), 119 n., 132 n., 150.
Ribot (M.), 130 n.
Rohde (E.), 386 n.
Roscher (W. M.), 76.
Rousseau (Juan Jacobo), 375, 378.

S

Sahagún, 332, 338, 340.
Saint-Víctor (P. de), 236 n.
Saintyves (P.), 96 n.
Sánchez Mejías (Ignacio), 83, 90.
San Juan de la Cruz, 45.
San Pablo, 7.
Sanson, 120.
Scala (R. von), 384 n., 401 n., 410 n.
Scharff, 173 n.
Schmidt (W.), 262 n.
Schoman, 282 n.
Séchan (L.), 236 n., 237 n., 245 n.
Seller, 339.
Servio, 17.
Sethe, 164 n., 165 n., 167 n.
Shelley, 237 n.
Shorey (P.), 400 n., 401 n.
Sidney Hartland (E.), 65 n.
Siecke (E.), 79 n.
Sigfried (W.), 385.
Simpson, 157 n.
Slotki (I. I.), 238.
Sófocles, 20 n.
Spengler, 10.
Strack, 57 n.
Stumpo (B.), 385.

T

Tarquino el Soberbio, 16, 17.
Tauler (E.), 401 n.
Taylor (E. B.), 65 n.
Temístocles, 18.
Teopompo, 412.
Tertuliano, 9, 236 n.
Terzaghi (N.), 282 n.
Teuxier, 116 n.
Tezozomuc, 338.
Thorleif Boman, 241 n.
Torriani, 309.
Toutain (J.), 159 n., 243 n.
Tremearne (A. J. N.), 160 n.
Tucídides, 357.
Turchi (N.), 411 n.

V

Valéry (Paul), 5, 6.
Vandier (J.), 164 n.
Varron, 427 n.
Vaufrey (R.), 119 n., 126 a 128, 130, 136 n., 143 n., 144, 148.

W

Wainwright, 173 n.
Walde-Pokorny, 95 n., 249 n.
Weeler Robinson (H.), 26 n., 57.
Weil, 282 n.
Westermarck (E.), 160 n.
Wilamowitz (U. von), 242 n., 243 n., 387.
Wilhelm Schmidt, 349 a 372.
Wölffel, 310.
Wunderer (C.), 385, 410 n.

Z

Zubiri (X.), 47, 284 n.

INDICE DE MATERIAS

Páginas

PRÓLOGO, de Pedro Laín Entralgo	VII
LA CIVILIZACIÓN, EL PECADO Y NOSOTROS	3
MAGIA Y MEDICINA POPULAR EN EL MUNDO CLÁSICO Y EN LA PENÍNSULA IBÉRICA	11
I. Magia y medicina del toro en el mundo clásico.	15
II. Magia y medicina del toro en la Península Ibérica	27
POESÍA Y RELIGIÓN	41
I. Interferencias poético-religiosas	43
II. El tema de la fecundidad y sus conexos	50
III. El tema de la sangre	56
IV. El tema de la muerte	65
V. La fuente de la sacralidad	74
VI. Luna y muerte	79
VII. Luna y sangre	89
VIII. Luna y fecundidad	94
IX. Resumen	103
MAGIA Y RELIGIÓN DEL TORO NORTEAFRICANO	113
I. El valor religioso del toro en las figuraciones rupestres	122
II. Otros monumentos y documentos	150
III. Las conexiones con la religión egipcia	161
IV. Conclusión	172
CUESTIONES DE MITOLOGÍA PENINSULAR IBÉRICA	179
I. La cuestión general	181

Páginas

La invitación de Menéndez Pelayo 181
Hacia una sistematización de los vestigios míticos peninsulares 185
El análisis mitológico como identificación de mitologemas 187
Interdependencia entre mito y rito 190

II. Un ejemplo concreto 193

Trámites de la identificación de un mito 193
El tema de "El toro de oro": reconstitución de su sentido originario 194
Insistencia del mismo motivo en narraciones distintas 199
Su confirmación en la esfera del rito 203

III. Perspectivas 206

La mitología como tercera fuente 206
Extremos a evitar: infravaloración y sobrevaloración del mito 209

SOCIOLOGÍA RELIGIOSA DEL MARIANISMO HISPÁNICO 211
JOB Y PROMETEO, O RELIGIÓN E IRRELIGIÓN 233
EL SABER HISTÓRICO-RELIGIOSO Y LA CIENCIA ESPAÑOLA ... 287
CARÁCTER DE LAS RELIGIONES DE MÉJICO Y CENTROAMÉRICA. 317

I. Presupuestos 320

1. *La noción de crueldad y su escasa adecuación religiosa* 320
2. *Las religiones americanas en el cuadro de la religiosidad arcaica* 322
3. *Sentido y función de la "mortificación" en las religiones antiguas* 324

II. Religiones de la mortificación 327

4. *La inmolación divina como pauta de la humana* 327
5. *Deicidio y sacrificio como "sacra representación"* 331
6. *Fantasía en el ámbito de la mortificación.* 334
7. *La efusión de sangre como vida mortificada* 337

III. Perspectivas 340
8. *Religiones extravagantes: sublimidad y abyección* 340
9. *Persistencias: mortificación religiosa y civil* 343
10. *El "homus religiosus" indígena y el ibérico* 346
El padre Wilhelm Schmidt, España y la etnología ... 349
El mito del buen salvaje 373
La irreligiosidad de Polibio 379
Epílogo, de José Luis Aranguren 433
Indice de nombres 443
Indice de materias 451

Acabóse de imprimir la presente
primera edición de las Obras de
Angel Alvarez de Miranda,
publicadas por iniciativa de
algunos amigos del autor,
en Diana, Artes Gráficas,
el veinticinco de diciembre de mil
novecientos cincuenta y ocho, día
de la Natividad del Señor.

LAVS DEO